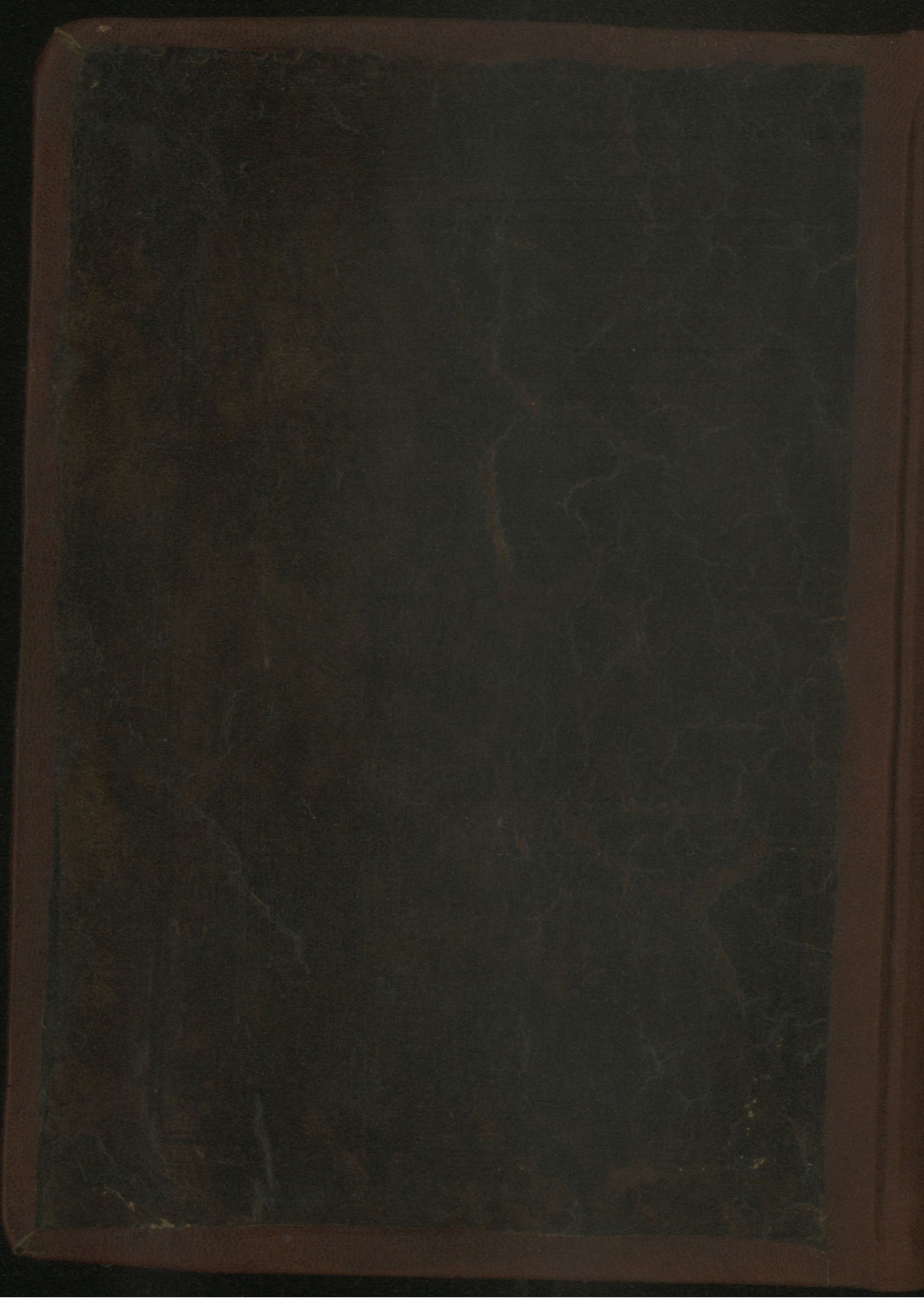
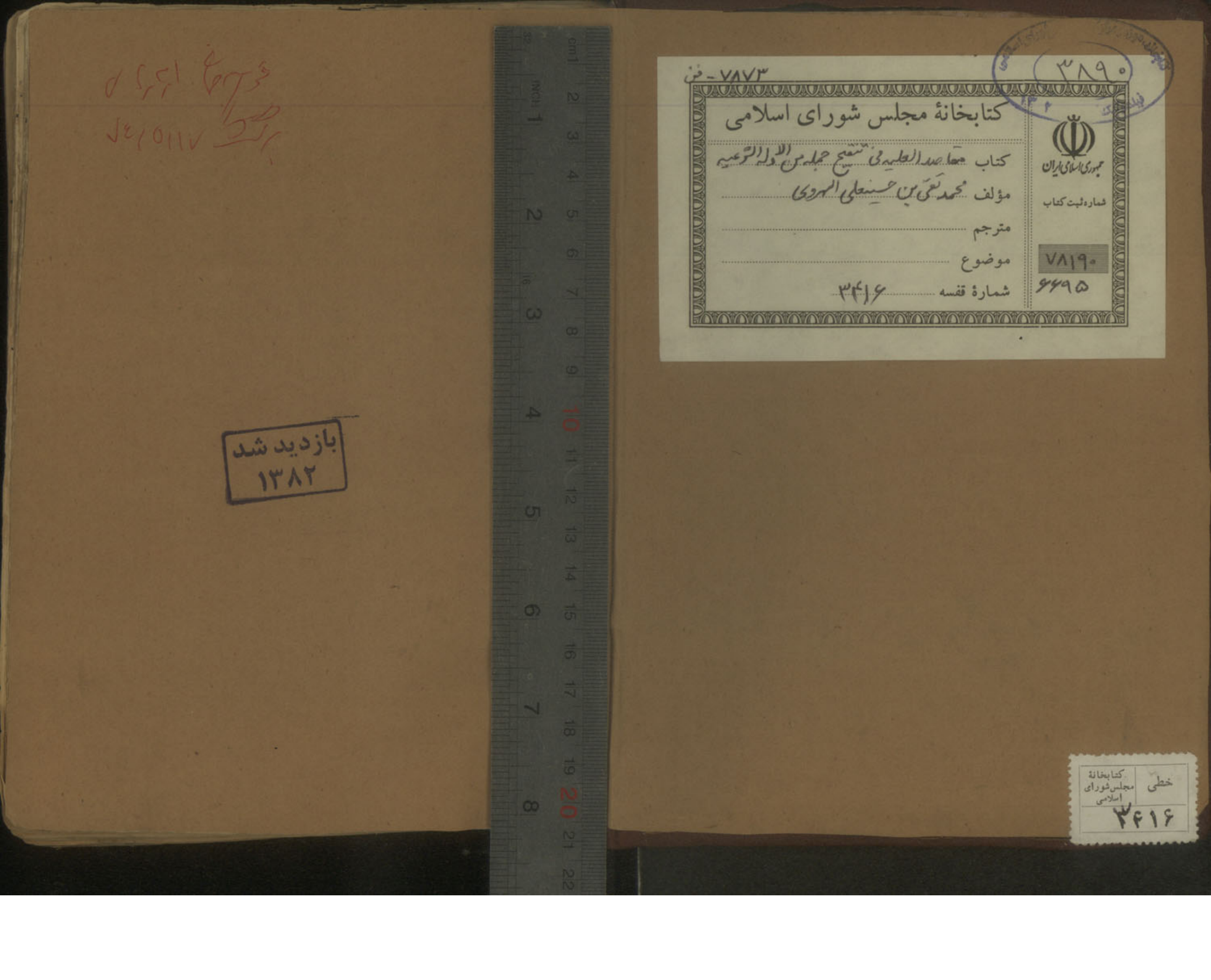



بازدید شد
۱۳۸۲
۷۸۷۳ - فن
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب
مؤلف
مترجم
موضوع
شمارهٔ قفسه ۳۴۱۶
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۷۸۱۹۰
خطی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۳۴۱۶

۳۸۹۰

۷۸۷۳ - فن

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

کتاب مقاصد العلیه فی تنقیح جمله من الادله الشرعیه

مؤلف محمد تقی بن حسینعلی الهروی

مترجم

موضوع

شمارهٔ قفسه ۳۴۱۶

شمارهٔ ثبت کتاب ۷۸۱۹۰ ۶۶۹۵

بازدید شد ۱۳۸۲

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی خطی ۳۴۱۶

وكذا لو تيمم للغرض عند ضيق الوقت ففاته نعم لو ترتب على تيممه
غاية كاتيمه ... وقوعه مطلوبا لها انه صح وجاز الدخول في غاية
المساجد اذ قصد الغاية بالمقدمة غير معتبر في مطلوبيتها كالنساء
في العبادة العبادة مطلوبيتها واقتصاص قصد القربة بها وقد اتضح مما ذكرنا
ان الواجب الغيري اذا لم يرتبه سلم يحصل الغرض جاز ان يتصف بغير الوجوب
من سائر الاحكام ضمن الحرمة لاستيفاء الوجوب لمصادفها واحفظ هذا
فانه ينفعك في مطلبه اعلم ان الراجح للغير يتصف بعلاقة رجحانه
بالاعتبار الذي رجح له ويكون رجحانه على حسب رجحانه ان واجبا
فواجبا وان مستحبا فمستحبا وباعلى اختلاف

صح

صح

وبعد از وفات او با ولد ذکور بالغ رشید عاقل ... بطنا بعد بطن

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذي هدانا بمحكم كتابه الى المقاصد العلية ودعانا بفصل خطابه الى المنافع الجلية والخفية والصلوة على خير من بعث لتكميل عقول البرية وآله الهادين الى الاصول العقلية والقواعد النقلية وبعد فيقول المفتقر الى الله الغني محمد تقي بن حسين علي الهروي ان اهم جملة من مهمات المباحث الاصولية وهي مباحث الكتاب في الادلة الشرعية ومباحث الاجتهاد والتراجيح والاستصحاب والتعارض التي عدوها في الادلة العقلية وجملة من الاصول المهمة والقواعد الكلية من مباحث الالفاظ قررت جهدها وهذبتها ورتبتها بعد ان كانت متفرقة متناثرة فانا قد كنت كتبت من المباحث مفصلة في سالف الزمان باذلا جهدي في تحقيقها وتنقيحها بقدر الامكان ولكنها لم تكن تامة مرتبة ولا منتظمة مبوبة فرجعت فيها باتمام فوائدها وتهذيب قواعدها وترتيب مقاصدها راجيا من الله تعالى ان ينفع بها الناظرين ويجعلها ذخرا ليوم الدين وسميتها بالمقاصد العلية في تنقيح جملة من الادلة الشرعية ورتبتها على مقدمة ومقاصد مستعينا بالله ومتوكلا عليه

المقدمة في معنى الدليل لغة واصطلاحا وذكر انقسامه الى اقسامه المتعددة باعتبارات مختلفة وبيان انحصار الادلة الشرعية في اربعة او خمسة

ولنوضح الكلام في مسائل

الدليل لغة فعيل بمعنى الفاعل اي الدال والظاهر ان المراد بالمرشد في كلام الحاجبي حيث قال الدليل لغة المرشد والمرشد الناصب والذاكر وما به الارشاد فلا يعتبر فيه الاتصاف به حتى يرد انه تفسير بالاخص كما يظهر من تفسيره للمرشد بالناصب والذاكر فان [illegible] غير معتبر في مفهومهما جزما مع ان اعتباره في معنى الارشاد ايضا غير مسلم بل هو كالدلالة والهداية بمعنى واحد في الصحاح الهدى الرشاد والدلالة ثم قوله وما به الارشاد لا عطف على المرشد فيكون معنى ثانيا للدليل او على الذاكر فيكون معنى ثالثا للمرشد بل لهما معا ورجح الاول بان اطلاق المرشد على ما به الارشاد مجاز من قبيل اسناد الفعل الى الآلة كالقاطع للسكين فلو جعل عطفا على الذاكر لزم اطلاق لفظ المرشد على معناه الحقيقي والمجاز فيحتاج الى تاويله بما يطلق عليه اللفظ واورد بان هذا التاويل لازم على الاول ايضا لئلا يلزم اطلاق المرشد على معنييه الحقيقيين معا اعني الناصب والذاكر فكانه قيل مدلوله لغة هو مدلول المرشد واقول الظاهر ان اطلاق المرشد على الناصب والذاكر ليس من باب الاشتراك اللفظي بل الظاهر من اللغة والعرف ان كلا من الدليل والمرشد والهادي يطلق حقيقة فيما يعم المعنيين بل وغيرهما ايضا وهو ما يقال له بالفارسية راه نماي فيطلق على الصانع تعالى باعتبار انه نصب ما فيه دلالة وارشاد اليه وعلى العالم بالكسر باعتبار انه يذكر للناس ما فيه دلالة ويرشدهم الى الصانع تعالى بالقول وكذا على من يرشد غيره الى الطريق من غير ان ينصب ما فيه دلالة او يذكر ذلك كما لو اشتبه عليك الطريق فتقدمك احد واوصلك اليه ومنه دليل الحاج ودليل القافلة واما اطلاقه على ما به الارشاد كالعالم بالفتح فالظاهر انه مجاز بحسب اللغة نعم هو معنى حقيقي لخصوص لفظ الدليل عرفا وذكره في كتب اللغة بل وتقديمه على غيره كما في الصحاح والمجمع حيث قال الدليل ما يستدل به والدليل الدال وقد دله على الطريق يدله دلالة لا يدل على كونه حقيقة لغوية فانهم كثيرا ما يقدمون المعنى العرفي ايضا وقد ظهر مما ذكرناه ما يرد على ابن الحاجب وغيره ممن ذكر فعليك بالتفطن واما اصطلاحا فعند الاصوليين كما صرحوا به بل عند الفقهاء ايضا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهذا يشمل القطع والظن وقد يقال الى العلم بمطلوب خبري فيخص بالاول ويكون مقابلا للامارة وقد ينسب هذا الى الفقهاء وعن الآمدي ان التعميم عرف الفقهاء والتخصيص عرف الاصوليين فلو بدل العلم بالظن خص بالامارة فقط كما انه لو بدل الخبري بالتصوري لاختص بالمعرف والقول الشارح ولو سقط كلاهما واكتفي بالمطلوب شملها والدليل جميعا والامكان لادراج ما لم ينظر فيه اصلا والمراد به الامكان العام الجامع للفعل والوجوب فيدخل القضايا الضرورية وحدها دون ما اذا اخذت مع الترتيب اذ لا يمكن وقوع النظر فيها لامتناع تحصيل الحاصل وفي لفظ التوصل اشارة الى ان الدليل من حيث هو دليل لا يكون مقصودا بالذات بل يكون المراد منه التوصل الى غيره فالقياس من حيث انه قياس لا يتم دليلا واما النظر فقد اختلفوا فيه على اقوال وتوضيح الكلام فيه انا اذا اردنا تحصيل مجهول مشعور به من وجه اشتغل النفس منه وتحركت في المعقولات الى ان تجد مبادي هذا المطلوب ثم تتحرك في تلك المبادي على وجه مخصوص وتنتقل منها الى المطلوب فهنا حركتان فالحركة الاولى من المطلوب المشعور به من وجه واني الصور العقلية وما اليه الحد الاولي والذاتي والعرضي وفي الحركة الثانية وما هي فيه الحدود والذاتيات والعرضيات لترتبها ترتيبا خاصا وما اليه تصور المطلوب او التصديق به فالحركة الاولى تحصل ما هو بمنزلة المادة للفكر والثانية ما هو بمنزلة الصورة له وهو الترتيب وليس المراد بهذا الترتيب اللازم للحركة الثانية المعنى المصدري فانه نفس الحركة الثانية بل المراد به الحاصل بالمصدر وهو الهيئة ولا ريب انه يتحقق في ضمن هذه الحركة ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمنها ايضا فيتحقق في المقام حركتان وترتيب لازم للحركة الثانية وملاحظة للمعقولات الواقعة في ضمنها وقد اختلفوا في ان النظر اي واحد من هذه الامور فقيل انه الحركة الاولى وقيل انه الثانية والمجموع والترتيب اللازم لتوسط الحركة الثانية وقيل انه نفس الترتيب الحاصل من الثانية اللازم لها لان حصول المجهول يتوقف عليه وجودا وعدما ~~وقيل انه ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن الثانية~~ وعن السيد الشريف في حواشيه على شرح المطالع هذا القول الى المتاخرين وفي حواشيه على شرح المختصر نسب اليهم القول بان الحركة الثانية التي هي الترتيب بالمعنى المصدري فيبني كلامهم في المقام على ما ينظر اليه تعريف شيخنا البهائي للنظر بانه تامل معقول لكسب مجهول واما تعريف العلامة في التهذيب بانه ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى آخر فهو اما ناظر الى القول الثاني ان اريد بالترتيب المعنى المصدري كما هو الاظهر او الرابع ان اريد به الحاصل بالمصدر ثم الامر الحاصل من النظر لا بد ان يكون متصورا قبل النظر اصلا ولو بوجه ما ايضا او قد يحصل من النظر

باعالم عاری است که در بلدی با شند ... کتاب ... تحریرا فی ٢٤ شهر رجب المرجب ١٢٨٣

٣

لم يخطر ببال الناظر اصلا نعم المعتبر هو ان يكون نظره في الدليل لاجل التوصل الى امر ما اي امر كان ولا يلزم من ذلك طلب المجهول المطلق ولو سماه احد بذلك فلا دليل على استحالته بل الواقع خلافه كمن سلك طريقا للوصول الى قرية مثلا اتية قرية كانت فوصل الى ما لم يخطر بباله ابدا فمن قيد المجهول في التعريف الاول بقوله من حيث انه مطلوب لوجوب الشعور به بوجه ناقض ان اراد به القدر الذي ذكرناه فلا باس به وان لم يكن اليه حاجة ايضا وان اراد ازيد من ذلك كما هو الظاهر فلا يلائم علاقة التعريف والعرف واللغة والحركة الاولى التي اعتبروها في النظر لا ينافي ما ذكرناه بل الظاهر انها بالنسبة الى الموارد الغالبة التي يكون المجهول فيها مقصودا في الجملة وقد صرح السيد الشريف بان الانتقال الثاني وبعض المحققين بالحركة الثانية لازم للفكر لا يوجد بدونه قطعا والاول لا يلزمه بل هو اكثري الوقوع معه وقد صرح بذلك البعض المدققين ايضا ونقله عن بعض المحققين والمراد بالكفر الذي يلزمه الحركة الثانية هو الفكر المؤدي الى المطلوب والا فكثيرا ما يتفكر الشخص في المعقولات ولا ينتقل منها الى المطلوب ثم النظر في الدليل بعد النظر في الدليل اخر وتحصيل المجهول بعينه لا يخرج من التعريف نظرا الى انه لا يوصل الى المجهول والا لزم تحصيل الحاصل وذلك لان المقصود من النظر الثاني ليس التوصل الى نفس ذلك المجهول بل التوصل اليه من حيث حصوله من هذا الدليل وبعبارة اخرى المقصود بالنظر في الدليل الثاني هو العلم بوجه دلالته وقيل النظر في الدليل لاخراج ما لا نظر فيه اصلا كسلوك الطريق والتمثيل بالابصار والحس ونحوهما مما يتوصل به الى مطلوب خبري لكون هذه الثلاثة الوداو [illegible] وتقييد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه [illegible] مادة وصورة لان ما لا يمكن التمسك بالنظر الفاسد فيه لا يسمى دليلا عرفا لكثير من الادلة الفاسدة التي يستدل بها على المطالب الحقة وقد يوجه بان النظر الفاسد ليس سببا للتوصل ولا آلة له فلا يمكن التوصل به وان كان قد يفضي اليه لكن افضاء اتفاقيا وعليه فهو خارج عن امكان التوصل ولا حاجة الى قيد الصحيح لاخراجه وقولهم فيه اي في نفسه او في احواله او صفاته يشمل للمقدمات التي هي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب والمفرد لان من شانه التادية اليه اذا نظر في احواله واصفاته كالعالم والتحية عن ظاهر بعض من اختصاص الدليل ~~[illegible]~~ عند الاصوليين بالمفرد فهو غير سديد كما في ما صرح به جماعة من التعميم والاحسن تبديل لفظ المطلوب في التعريف بالمجهول او القضية اذ الحاصل من الدليل قد يكون خلاف المطلوب وتقييد المطلوب بالخبري

لاخراج المعرف كما مرت الاشارة اليه ولا يعتبر في الدليل بعض كون الحاصل منه مقصودا اجمالا كما قلنا في النظر
بل الامر هنا اوضح فان الدليل امر متحقق في الخارج لا يعتبر في مفهومه ذلك وان قلنا باعتباره في مفهوم
النظر نعم الا ان النظر خارج عن الدليل واقع فيه فهو على فرض التسليم من لوازم النظر والاستدلال ولا
مدخل له في الدليل اصلا وكان اعتبار ذلك من الفاضل القمي رحمه الله من الخلط بين الامرين هذا ومما
ذكرناه تعرف الحال في تعريف المصنف في التهذيب الدليل بما يفيد معرفة العلم بشيء آخر اثباتا او نفيا فانه يخرج منه
الدليل الظني والدليل المغفول ويدخل فيه ما اوجب معرفة العلم بشيء آخر على سبيل الاتفاق وان لم يكن
دليلا (درس) ما ذكرناه كان كلاما في تعريف الدليل عند الفقهاء والاصوليين واما المنطقيون
فلهم فيه اصطلاح آخر وقد ذكروا له تعريفين احدهما انه قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر وثانيهما انه
قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا آخر والمراد بالقولين قضيتان معقولتان او ملفوظتان فالقضية
البسيطة او المركبة المستلزمة لعكسها غير داخلة في الجنس اما الاول فظ واما الثاني فلعدم استقلال
جزئه الثاني وهو اللادوام او اللاضرورة وقولهم فصاعدا ليدخل القياسات المركبة سواء كانت موصولة
النتايج او مفصولتها وقولهم يكون عنه لاخراج ما لم يكن كذلك كما اذا لم يشترك القولان في الحد الاوسط
وتوحيد الضمير وتذكيره في عنه للتنبيه على ان الهيئة لها مدخل في ذلك حتى كانهما شيء واحد ينشأ عنه
النتيجة ووصف القول بالآخر قيل لاخراج مجموع اي قضيتين اتفقتا فانه يستلزم احديهما وفيه
انه خارج بقولهم يكون عنه اذ الجزء غير ناش عن الكل فالظ انه ليس احترازا عن شيء وقولهم لذاته في التعريف
الثاني لاخراج ما يستلزم قولا آخر بواسطة مقدمة خارجة كقياس المساواة وقد ذكروا في الفرق بين
التعريفين ان الاول يشمل الامارة فيدخل فيه الاستقراء والتمثيل والقياس البرهاني والجدلي والخطابي
والشعري والمغالطي بخلاف الثاني لان غير البرهاني لا يستلزم شيئا فان الظن بالشيء كثيرا ما يزول
مع بقاء سببه كالغيم والحق كما صرح به جماعة ان التعريف الثاني ايضا يشمل الامارة اذ ليست الامارة عبارة
عن المفردات كما في اصطلاح الاصوليين بل المراد بها المقدمات الظنية ومن الواضح ان القياس الصحيح الصورة
مستلزم للنتيجة وان كانت مقدماتها ظنية بل كاذبة ولذا قسموه الى الصناعات الخمس مع اخذهم الاستلزام
في تعريفه واعتبار التقدير بالتسليم في بعض التعاريف حيث قالوا متى سلمت للاشارة الى ان مقدمات القياس
لا يجب ان تكون صادقة بل التسليم كاف فيها لا ان للتسليم مدخلية في الاستلزام فظهر ان الحكم بعدم الاستلزام

في غير البرهان انما يتم بان يبنى جواز تحققه بدون النتيجة كما في اصطلاح الاصوليين لا بان يبنى
جواز عدم تحققه في نفسه هذا وقد تلخص مما ذكرنا امور ينبغي التنبيه عليها الاول ان الفرق بين
الاصطلاحين ان الدليل عند المنطقيين يختص بالمركبات وعند الاصوليين يعمه
والمفردات كما صرح به جماعة او يختص بها كما هو ظاهر العضدي وعلى التقديرين يكون النسبة بينهما
التباين بحسب الصدق اذ الترتيب معتبر في معناه على الاصطلاح الاول وداخل فيه بخلاف الثاني
فان النظر خارج عنه واقع فيه ولا بحسب الوجود فقيل النسبة هي التساوي بشرط النظر في المعنى الاصولي
وفيه ان المعنى المنطقي يوجد في الكواذب بخلاف المعنى الاصولي لتقييد النظر فيه بالصحيح فهو اخص
مطلقا من الاول بحسب الوجود ان اعتبر الشرط المذكور واما بدونه فاخص من وجه لا الاول فلما ذكر ولا الثاني
فلافتراقهما في القياسات الكاذبة وفي المفردات واجتماعهما في القياسات الصادقة لانها
كلما تحققت فقد تحقق فيها مقدمات يمكن التوصل بصحيح النظر فيها الى المطلوب الخبري فان نفس هذه
المقدمات جزء من القياس الذي هو عبارة عنها مع الهيئة والكل كلما تحقق فقد تحقق معه الجزء

الثاني

ان الدليل لا بد له من امر مستلزم للمطلوب والا لم ينتقل الذهن منه اليه وذلك الامر هو الاوسط
ولا بد من ثبوته للاصغر ليلزم منه ثبوت لازمه الذي هو الاكبر فالمقدمة الدالة على ثبوت الملزوم
هي الصغرى والدالة على اللزوم هي الكبرى والثالث ان المقدمتان مما لا بد منهما في كل دليل الا انهما عند المنطقيين
مصرحتان وعند الاصوليين مندرجتان في صحيح النظر ولا يتوهم انتقاض ما ذكرناه بكثير من ضروب الاشكال
الاربعة كقولك لا شيء من الانسان بجماد وكل حجر جماد فانه ينتج لا شيء من الانسان بحجر مع ان الاوسط
غير ثابت للاصغر بل مسلوب عنه وغير مستلزم للاكبر بل لازم له وذلك لان الاوسط والاكبر في مثل المقام
هو المفرد الملحوظ فيه العدم فالاوسط في المثال عدم الجمادية وهو حاصل للانسان ومستلزم للاكبر الذي هو
عدم الحجرية كما يقتضيه عكس نقيض الكبرى فكانك قلت كل انسان ليس بجماد وكل ما ليس بجماد ليس بحجر فالصغرى موجبة
سالبة المحمول والكبرى موجبة سالبة الطرفين وهي صادقة في عكس نقيض الموجبة الثالث
انهم اختلفوا في كيفية حصول العلم بالنتيجة عن الدليل فعن المعتزلة انه بالتوليد فان العلم
الحادث عقيب النظر فعل صادر منا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري ومرادهم بالفعل هنا
الاثر الحاصل بالفاعل لا التاثير له وان العلم ليس بفعل وعن الاشعرية انه بطريق العادة بناء على

اصلهم من ان الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في اثر الا انه تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض
آخر وان تكرر منه ذلك يسمى عادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه تعالى
بطريق العادة فقط ويؤيد هذا القول ما ورد ان العلم ليس بكثرة التعليم بل هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء وعن الحكماء
ان المبدأ الفياض موجب بالذات وفيضان الحوادث منه موقوف على الاستعداد التام والعلم
الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة وعن الرازي ان حصول العلم عن النظر الصحيح
لازم له لزوما عقليا غير متولد منه اما اللزوم فللعلم الضروري بان من راجع في ذهنه المقدمتين مع الهيئة
امتنع ان لا يعلم النتيجة واما انه غير متولد فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر
لكونه ممكنا واقعا بقدرة الله تعالى لا بقدرة العبد قال القوشجي هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز
ان يكون لبعض الاشياء مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض
وان كان الكل واقعا بالقدرة كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب
بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بالجبر ما
يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب
الاشعري فيكون النظر صادرا بايجاد الله تعالى وموجبا للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل
ان ينفك عنه انتهى اذا عرفت هذا فنقول ان تعريف الاصوليين ينطبق على جميع هذه الاقوال
المذاهب وان كان جملة منها فاسدة وكذا تعريفا المنطقيين ايضا بناء على ما ذكرناه من ان كلاهما
شامل للقياس البرهاني وغيره لفظ الاستلزام في تعريفهم الثاني لا ينافي مذهب الاشعري فلو اريد
تطبيقه على مذهبهم ايضا لا بد من حمله على خلاف ظاهره الذي هو امتناع الانفكاك لذاته عقلا كان
يراد به عدم الانفكاك في الجملة ولو بطريق العادة (درس) الدليل ينقسم باعتبار الى
لمي وهو ما يكون الاستدلال فيه بالعلة على المعلول وانى وهو ما يكون الاستدلال فيه بالمعلول على العلة
او باحد المعلولين على الآخر قيل وقد يخص لفظ الدليل بالقسم الثاني الذي هو الاستدلال بالمعلول
على العلة فيكون مشتركا لفظيا بين هذا المعنى وبين المعنى الاعم للثلاثة هذا وباعتبار آخر
الى عقلي وهو ما لم يكن شيء من مقدمتيه نقلية والى نقلي وهو ما كانت احدى مقدمتيه او كلتاهما

نقلية

نقلية ولا بد في الاخير من الانتهاء الى مقدمات عقلية اذ حجية النقل انما تثبت بالعقل فما قيل ان الدليل
لا يتركب من النقليات المحضة ان اراد ان مقدماته القريبة لا يمكن ان تكون نقليات محضة فهو فاسد كيف
وهو في الخارج في غاية الكثرة كقولك صلوة الجمعة مستحبة وكل صلوة مستحبة يجوز الاتيان بها مستدبرا
للقبلة فان كلتا المقدمتين نقلية ومنهم من قسم الدليل ايضا الى شرعي وعقلي ولم اقف في كلماتهم على ما يعلم
منه ان المناط في التميز بينهما ماذا وربما يقال ان الدليل له جهات ثلث جهة ذاته وجهة دلالته
وجهة اعتباره فلو اعتبرت الجهة الاولى بان يقال الدليل الشرعي ما يكون ذاته ماخوذة من الشرع
والعقلي ما يكون ذاته ماخوذة من العقل انتقض تعريف العقلي بالتبادر لان ذاته امر وجداني ليس
ماخوذا من عقل ولا شرع ولو اعتبرت الثانية انتقض تعريف الشرعي بالكتاب والسنة لان دلالتهما
ماخوذتان من اللغة والقول بوجود الحقيقة الشرعية لا ينفع في المقام لانه في قليل من الالفاظ
ومع ذلك فمعنى المادة مستفادة فيها من الشرع والا الهيئة كالامر والنهي وغيرهما فانما تستفاد منها
ليس الا من اللغة وليس فيها حقيقة شرعية ولو اعتبر الثالثة لزم دخول الكتاب واخبار الآحاد في العقلي ان
اخذت حجيتهما من العقل كانسداد باب العلم وبطلان ترجيح المرجوح على الراجح ودخول اصل البراءة ونحوها
في الشرعي ان اخذت حجيتها من الكتاب او السنة فالاولى ان الدليل الشرعي ما اخذ ذاته من الشرع كالكتاب
والسنة والعقلي ما اخذ ذاته او دلالته من العقل فالاجماع داخل في الدليل العقلي وان قلنا بان
حجيته من باب الاخبار الدالة على وجود امام رادع للامة عن الخطاء فان تلك الاخبار انما تدل على ان
مورد الاجماع مطابق للواقع فيثبت بها الملازمة بين الحكم المجمع عليه والواقع ثم العقل ينتقل
من ذلك الى انه حجة فيكون الدلالة عقلية واما فعل المعصوم وتقريره حيث ان ذاتيهما ماخوذان من الشرع
ودلالتهما من العقل فيندرجان في كلا التعريفين ولكن لما كان اعتبار الذات اولى عدا من الشرعية
واقول لا ينحصر جهات الدليل في الثلث ولا يكون الاجماع من الادلة العقلية عندهم والمراد في المقام
بيان ما اصطلحوا عليه لا جعل اصطلاح جديد فالاجود ان يقال لكل من الدليل الشرعي والعقلي معنيان
عام وخاص اما العام فعنوان الدليل الشرعي ما كان مدلوله حكما شرعيا ويدل على اعتباره عقل او نقل
والعقلي ما سواه ولذا فالذي ليس مدلوله حكما شرعيا لا يسمى دليلا شرعيا وان كان من الكتاب او السنة فما

فيها من القصص والحكايات والاخبار عن حوادث الماضية والآتية وبيان المسائل العقلية او النحوية او الطبية
او غير ذلك وان كان كلها حقا وصدقا الا ان الظاهر ان شيئا من ذلك ليس دليلا شرعيا فيكون الكتاب
والسنة من الادلة الشرعية انما هو في الجملة لا لجميع اجزائهما كما قيدناه بقولنا ويثبت اعتباره الى آخره احترازا عن الخبر
والرؤيا وامثالها مما ليس من الادلة اصلا اذ لا يستنبط فيها حكم شرعي ولا فتوى المجتهد للعامي فهو وان
كان حجة في حقه ويلزمه اتباعه ولكنه ليس دليلا شرعيا اذ ليس مدلوله حكما شرعيا فان المجتهد في الحقيقة
مخبر عن ان الحكم الشرعي كذا كما ان الراوي يخبر عن المعصوم ع انه قال كذا او فعل كذا او قرر على كذا فان الدليل الشرعي
هو قول المعصوم ع او فعله او تقريره لا قول الراوي المخبر عنه بل هو دال على تحققه دليل شرعي على الحكم لا انه دال على
نفس الحكم ابتداء فتامل في المقام ثم ان الدليل الشرعي بالمعنى المذكور ينقسم الى شرعي بالمعنى الاخص والى عقلي كذلك
كما انهم يقسمون الادلة الشرعية الى اقسام اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ويجعلون دليل العقل قسيما
لها اعني الدليل الشرعي والثلثة الاخر المسماة بالادلة الشرعية عندهم قسما آخر ووجه الانقسام وضبط الاقسام
ان نقول الدليل الشرعي بالمعنى المتقدم اما ان يؤخذ ذاته من العقل او من الشارع او من المنتزع عنه والمراد بالشارع
هنا [illegible] النبي والائمة عليهم السلام وبالمنتزع عنه غيرهم فالاول هو دليل العقل ويشهد بذلك تعريفهم له بانه حكم عقلي يتوصل به
الى حكم شرعي كالاستصحاب [illegible] في موضعه والاخير هو الاجماع والثاني ان كان منزلا عن الله تعالى للاعجاز في الجملة فهو
الكتاب والا سواء لم يكن منزلا عنه او لم يكن للاعجاز [illegible] فهو السنة ودخل فيها الحديث القدسي واما الاستصحاب
[illegible] فهو اما داخل في دليل العقل او في السنة لا باعتبار دلالة العقل على حجيته او دلالة السنة كما ربما يتوهم كلام
الفاضل القمي [illegible] في اوائل القوانين بل بتمام [illegible] في محله وعده دليلا خامسا كما فعله بعضهم غير جيد والاتفاق جماعة قليلة
عن زمان المعصوم ع كان قلنا بكونه اجماعا فلا اشكال في اندراجه فيه حقيقة والا فيكون ملحقا به وان قلنا بعدم [illegible]
فعلية في وجه الحجية على نحو ما قاله شيخنا البهائي من ان الدليل على الحكم الشرعي اما وحي او لا والاول اما نوع لفظه معجز اولا
الاول الكتاب والثاني السنة وغير الوحي ان كان نفعا عن تحقق وحي او لا الاول الاجماع والثاني دليل العقل
وانما عدلنا عنه الى ما اخترنا ليتضح به ما هو المناط في الفرق بين الدليل الشرعي والعقلي بان الثاني ما اخذ ذاته
من العقل والاول ما اخذ ذاته من الشرع اما من الشارع او المنتزع عنه وهذا كله على ما عندنا واما العامة فخمسوا الادلة
وقالوا في وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غير وحي والاول اما متلو وهو الكتاب او غير متلو وهو
السنة والثاني ان كان قول الكل فهو الاجماع او مشاركة فرع لاصل في علة فهو القياس والا فهو
الاستدلال ويرد عليهم حيث قالوا باجتهاد النبي ص ان بعض السنة ناش عن الاجتهاد فلا يكون وحيا

واورد

والوحي الشرع بان المجتهد لا يجعل ما اداه اليه اجتهاده وحيا كما ان العمل بالقياس لقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار على ما استدلوا به عليه لا يوجب كون الحكم المستنبط منه وحيا ثم تطويل الكلام فيما ذكروه في المقام
في بيان معنى المتلو وغير المتلو ان الحجة دال على الكلام النفسي مما لا فائدة فيه فالاعراض عنه اولى والتقييد لتفصيل الكلام
[illegible]
بلا واسطة صادرا عنه تعالى بالخصوص منزلا منه تعالى للاعجاز على بشر كان النبي بالنفس ثم وان كان قد يوجد غير الاعجاز [illegible]
باعتبار ظنية دلالته بخلاف الاجماع [illegible]
فيه هو بيان حجيته وهي كانت امرا معروفا واضحا غير محتاج الى البحث واقامة برهان وانما اطال البحث عنه المتاخرون
دفعا لما توهمه جماعة منهم من عدم الحجية وانه من باب الالغاز والتعمية ونحن نفصل الكلام في جميع ما يتعلق بهذا المقام
ان شاء الله تعالى مراعات الاقتصار في ضمن مقدمة ومطالب المقدمة في الاشارة الى معناه لغة وبيان جملة
من تعاريفه فنقول انه في اللغة كما صرح به يكون مصدرا او غير مصدر وعلى الاول فهو اما مصدر ثاني لكتب
او مصدر ثالث او مصدر رابع كما يقتضيه كلام بعض من اهل اللغة وعلى الثاني فهو اما فعال بمعنى
ما يفعل به كالنظام لما ينظم به او انه فعال بمعنى المفعول كاللباس وعلى كلا التقادير فهو من الكتب
بمعنى الجمع او بمعنى رسم النقوش الى حصة قال في القاموس كتبه كتبا وكتابا خطه وان شئت توضيح
المرام وتفصيله فارجع الى كتابنا المسمى بالحديقة النجفية في شرح مفتاح الروضة البهية وكيف كان فقد
غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى كما انه غلب في عرف النحاة على كتاب سيبويه وقد ذكروا له بهذا الاعتبار
تعريفات ولكن ليس شيء منها حدا حقيقيا لان الحد انما هو للمهيات الكلية والقرآن علم شخصي لما فيه من نظر
يتعرف بل لكونه شيئا واضحا غنيا عن التعريف كالاعلام الشخصية وبذلك يسهل الخطب فيما يورد عليها
اذ المقصود منها تفسير اللفظ بما هو اوضح دفعا للاشتباه العارض بسبب اطلاقه على الكلام النفسي
كما هو عند الاشاعرة وبسبب وجود ما ينتحل او نحو ذلك فلم ينقل او نقل ولم يتواتر فالايراد عليها بعدم
الاطراد والانعكاس او غير ذلك ساقط وثانيا اشير الى جملة منها مع ما فيها من النقض والابرام
فمنها ما عن اكثر الاصوليين ومنهم الحاجبي من انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه ومنها
ما عن جماعة منهم الغزالي وهو ما نقل بين دفتي المصحف تواترا ومنها ما عن الامدي من انه القرآن
القابل للتنزيل ومنها ما عن الشهيد من انه الكلام المنزل لمصالح الخلق والاعجاز بسورة منه

ومنها ما عن بعض الناس من انه ما لا يصح الصلوة بدون تلاوته او بعضه ومنها ما اختاره
المحقق البهائي من انه كلام يعني نوعه معجزا وكلام يحرم مس خطه محدثا او كلام نظمه المتنزل للاعجاز
قال الفاضل الجواد في بيان التعريف الاول المراد من الكلام الكلام اللفظي لانه هو الدليل في نظر
الاصولي والحكم منوط به فهو المبحوث عنه هنا وان كان كونه دليلا على الحكم عند المعتزلة واصحابنا
بالنظر الى نفسه وعند الاشاعرة بالنظر الى ما يدل عليه من الكلام النفسي ووصفه بالنزول الذي هو
صفة المتحيز بالذات دون الاعراض وخصوصا الغير القارة كالاصوات بتبعية محله من
الملك النازل به من جناب الملك العلام سواء اخذ حروفا ملفوظة او معاني محفوظة او سواء تلقاه
تلقيا سماعيا او تلقيا روحانيا او حفظه من اللوح المحفوظ ثم ينزل به على الرسول ص الى السماء الدنيا
ليحفظه الحفظة وكتبة الكتبة ثم انزل الى الارض نجوما في ثلث وعشرين سنة انتهى واقول لما ذكره من
ان المراد من الكلام الكلام اللفظي مبني على عدم كون الكلام مشتركا معنويا بين اللفظي والنفسي
كما هو الظاهر منهم والا فلا حاجة لحمله عليه ابتداء وما علله به لا يفي بذلك في الاختصاص يحصل من قيد
المنزل لكونه من صفات اللفظ او من قيد الاعجاز ثم اسناد النزول الى الكلام بتبعية محله لا يخلو عن
الاشكال [illegible] بناء على تجرد الملك كما هو المشهور وقد اشار اليه بعضهم وتوجيهه ان نسبة النزول الى الملك ايضا
على التجوز نظرا الى ظهوره على الانبياء في صورة الماديات تنبيها للنزول العقلي فيكون اسناد النزول الى الكلام ايضا
بسبيل الاستعارة وحمل الكلام على المجاز المرسل ثم ان وصف الكلام بالمنزل لاخراج السنة وقيد الاعجاز
لاخراج ساير الكتب السماوية والحديث القدسي وقوله بسورة متعلق بالاعجاز او حال منه وليس قيدا
احترازيا بل هو لبيان ان الاعجاز لا يكون باقل من سورة وح فيتوجه انه لا حاجة الى مثل ذلك
في التعريفات بل الاصل في قيودها ان يكون للاحتراز لا يقال هو للاحتراز عن مثل الاية ونحوها مما
ليس بمعجز لانه وان لم يكن معجزة الا انه لم يدخل في الاعجاز فيصدق عليه انه منزل لذلك نعم
لو كان ساير الكتب المنزلة معجزة كان هذا احترازا عنها اذ اعجازها ليس بسورة اتفاقا كما صرح به
ثم السورة اما مستعارة من سور المدينة لاحاطتها بما فيها من المعارف والاحكام وغيرها او مجاز مرسل من السورة
بمعنى المرتبة العالية اما لان لها ذات مرتبة عالية او لانها توجب علو المرتبة لقاريها او العامل بها او العارف
بها او انها ماخوذة من السور بمعنى البقية والقطعة من الشيء فابدلت همزتها واوا لانها قطعة من القرآن

وبقيته بعد ملاحظة افرادها تسموا بها عنها وقد اختلفوا في رسمها فقيل طائفة من القرآن مصدرة في الاكثر بالبسملة او براءة
ولفظة فيه لئلا ينتقض بالوصدرية آية مثلا في غير القرآن بالبسملة واورد عليه مدة الاكثر بانتقاضه باوايل السور [illegible]
فرد متصل آخر باخر [illegible] فينبغي الايراد بسورة الاخيرة فرد او غير متصل فرد [illegible] فينبغي النقض بكل فرد في
البسملة الواقعة في اثناء سورة النمل وعن صاحب الكشاف انها طائفة من القرآن مترجمة بترجمة خاصة الى
مسماة باسم خاص منقض ببعض الايات التي لها اسماء خاصة كآية الكرسي وآية النور وآية المباهلة والقرآن
هذا مجرد اضافة بخلاف سورة البقرة وسورة العنكبوت مثلا فتحكم قال المحقق البهائي ان الاولى
ان يراد بالترجمة ما يكتب في العنوان ومنه ترجمة الكتاب فالمراد بها هنا ما جرت العادة برسمه في المصاحف
عند اول تلك الطائفة من لقبها وعدد آياتها ونسبتها الى احد الحرمين الشريفين انتهى وفيه انه يتجه حينئذ
الزيادة لفظ فيه لئلا ينتقض بالسورة المجردة عن الترجمة في غير القرآن واما توهم عدم الانعكاس
نظرا الى عدم صدق الرسم ح على شيء من السور قبل اعتياد رسم الامور المذكورة في المصاحف
فمدفوع بان صدق الرسم الان على ما قبل الرسم كاف في الرسم كان توهم عدم انعكاس كل واحد
من تعاريف السورة نظرا الى ان السورة يطلق حقيقة على الطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآنا
كان او غيره كما في سورة التورية وسورة الزبور ونحو ذلك والتخصيص بالقرآن كما في التعاريف المذكورة
يوجب خروجها مدفوع بان السورة وان كانت في الاصل كذلك الا انها غلبت في عرف اهل الشرع
على ما يختص بالقرآن كما اختص الكتاب بالقرآن من بين الكتب هذا وقد اورد على التعريف المذكور للكتاب
اولا بالدور نظرا الى اخذ السورة في تعريفه مع ان القرآن ماخوذ في تعريف السورة وثانيا بان لفظة من
للتبعيض والمجرور بها الكلام المنزل وح فان اجري على ظاهره ولم يعتبر فيه حذف كان تعريفا للمجموع المؤلف من السور
ويخرج عنه البعض لان اسم الجنس المنكر اذا قرنت به الوحدة افاد العموم وان كان [illegible] في سياق الاثبات
نحو تمرة خير من جرادة فيكون حاصل التعريف ان القرآن هو الكلام المنزل للاعجاز بكل سورة بحال كون
كل سورة جزءا منه ولا يكون كل سورة جزءا منه لشيء الا المجموع فيخرج النصف وغيره مع انه لا ينافيه غرض الاصولي
لان غرضه تعريف الدليل والدليل عندهم هو الابعاض دون المجموع وان اعتبر فيه حذف وهو لفظ الجنس
اي بسورة من جنس ذلك الكلام في البلاغة وعلو الطبقة في التعريف ح وان كان يصير شاملا للكل والبعض
ومناسبا للغرض الاصولي الا انه مع ما فيه من الحذف مستلزم ان يكون نحو قل واقعد قرآنا وهو خلاف العرف

اقول لا يخفى ما في تقرير المحشي الاول من النظر والاولى فيه ان يقال ان الكلام صفة لسورة او حال عنها والمعنى
الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه لكونها بعضا من ذلك الكلام او بسورة من بعض ذلك الكلام فهذا المعنى لا يصدق
الا على الكل من سورة وهو مبني على غرض الاصولي لان الاية بعضه قد لا يصدق الا على المجموع فانه يحتاج الى تكلف و
هو ان يقال المراد في قوله بسورة باي سورة كانت من هذه السور المعروفة عندنا التي يشتمل عليها القران اذ ما يكون
اي سورة من هذه السورة جزءه لا يكون الا المجموع وما قيل من ان التحدي انما وقع بسورة من كل القران لا
بسورة من النصف الاول بالخصوص فمنقوض لا يصدق التعريف الا على المجموع لا وجه له اذ لا منافاة بينهما فان الاعجاز
بسورة من النصف الاول مثلا حاصل البتة فالتعريف صادق عليه بان كونه للاعجاز ليس الا باعتبار ذلك فلا يصح التعريف
وابعاده ... بانه لا يصدق التعريف على ما نقرأه ولا ما كان في اللوح المحفوظ ولا ما كان عند جبرئيل قبل النزول فان اطلاق
المشتق عليهما مجاز لان الاول قبل الاتصاف والثاني بعده فيصح الاول صح ما بانه يلزم ان لا يكون المنفصل من
انزال المجموع القران الا عجاز ولم يثبت لاحتمال كونه للمجموع امور لا يبلغها عقولنا كالمواعظ وكونه تبيانا
لكل شيء وانتفاء الا غير ذلك فالمعتبر المجموع لا الاعجاز فقط مع انه الظاهر من وضعه الاول والثانية بان التعريف لقطع وذكر
انه الجواب عن الجميع واضرب بان المراد بالسورة المعنى العام الشامل لسورة القران وغيرها بقرينة من التبعيضية اذ
لو اريد بها المعنى الخاص لم يحتج الى لفظة منه او بيان كون السورة من جنس القران لا فائدة له معتد به في مقام التعريف
اقول لا يخفى ان على هذا الجواب ايضا لا يرتفع الاستدراك عن التعريف اذ الظاهر ان كون الاعجاز بسورة هو كون الاعجاز
بسورة من ذلك الكلام فلا يكون حاجة لذكر لفظة منه على انك قد عرفت ان ذكر السورة ايضا مما لا حاجة اليه لان
~~التعريف على هذا يرجع الى ما ذكر في الشق الاول من الايراد الثاني فيرد عليه ما اورد على ذلك الشق~~ وعن الثاني
باختيار الشق الثاني ومنع صدق التعريف على مثل قتل وافعل بل انما يصدق على البعض بصدق عليه انه سورة بحالها بالالاف
وعلو الطبقة معجزة ولانه ان قيل قل وافعل مجانس بينهما للسورة المعجزة وصدق ما ذكر عليه ملزوم لكون السورة المعجزة
مجانسة اياه فيهما فهو يستلزم مجانسته اياها فيهما فمنع اللازم الاخر منع للملزوم الاول وهو الصدق المذكور واجيب
عن الفاضل الشيرازي وتبعه الشارح بان المراد بان القران على هذا التعريف بتمامه والكل وكل بعض منه فاذا كان قل وافعل
بعضا منه كان قرانا فاذا لم يصدق التعريف عليه كان فاسدا ثم قال الحق في الجواب ان يقال مثل قل وافعل حيث
انه وقع جزء القران مضموما مع السوابق واللواحق كان له علو طبقة في البلاغة وكان قرانا بهذا المعنى ولهذا
لو حلف ان لا يقرء القران حنث بقراءته من هذه الحيثية وكذا الحرم على المحدث مسه نعم مع قطع النظر عن وقوعه
في كلام البليغ من القران ولا يصدق عليه من هذه الحيثية التعريف فيتم انتهى ويرد عليه ما حكم به الفاضل من ان
العبرة في بلاغة الكلام بنفسه لا بما يسبقه ولا ما يلحقه لان الحسن ... السوابق واللواحق انما يظهر في المجموع لا في مثل
قل وافعل ومس القران في تحقق مس جزء منه كما يتحقق وان لم يسم قرانا الا ان يتحقق بمس حرف واحد و...
وحكم ... في نفسه

ونا ... ام
كالتلاوة م
البشر
المكتسب ...

ويحنث
بما لو تلفظ بحرف واحد بقصد القران وانه لا يسمى قرانا قطعا هذا او اما ما اورده الفاضل الخوانساري انتصارا
للفاضل الشيرازي ودفعا لهذا الايراد لا يخلو عن ضعف وتكلف كما لا يخفى على من نظر فيه فلا نطيل بذكره وذكر ما فيه
وعن الثالث بان اللزوم البين غير معتبر في الحد بل يكفي ظهور ثبوته للمحدود نعم هذا يرد على الحد حيث
انه اعتبر ذلك ويمكن الجواب عن الرابع لا بالالتزام بان ما نقرؤه فبان المراد بالكلام المنزل هو حاصل الكلمات التي هي مرتبة
على النحو الخاص مع قطع النظر عن محلها القائمة به وهو صادق على ما نقرؤه حقيقة وان كان لا يصدق عليه
وصف الانزال حقيقة مع اعتبار هذا الوجود الخاص واما المنسوب الى ما في اللوح المحفوظ وما عند جبرئيل
فبمثل ما اجيب عما اورد على تعريف السورة من عدم صدقه على شيء من السور قبل اعتبار رسم الرحمة واما الجواب بان القران
اسم للمجموع المخصوص لا بخصوص قراءة القائم باول من اخترعه الى زماننا هذا ان ما نقرأه ليس قرانا بل مثله فمدفوع
بالتبادر وعدم صحة السلب بل الظاهر ما ذكرناه وحاصله انه اسم له او لما يعمه والبعض ولكن لا من حيث تعين
المحل فيكون واحدا بالنوع لا بالشخص ومثله الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه كما هو المحكي عن المحققين وعن
الرابع بانه يكفي للتخصيص للاعجاز بالذكر كونه اظهر الفوائد وان كان لا يخرج بذلك عن كونه
خلاف الظاهر في الجملة هذا واورد على التعريف الثاني بالدور اذ المصحف عبارة عما كتب فيه القران
وبدخول تراجم السورة الا ان يمنع كونها منقولة تواترا وعلى الثالث بما مر من الدور اذ القراءة هي الكتابة
الا ان يراد به مطلق المقروء على ان تقييده بالقائم زيادة في التعريف على المعروف فيلزم ان يكون القران
ليس بقران على ان كونه قابلا للتنزيل لا يصدق عليه بعد التنزيل وعلى الرابع بما مر في الاول مع ان قوله
لمصالح الخلق مغن عن ذكر الاعجاز وعلى الخامس بانه لا يصدق على الابعاض بل انما يصدق على المجموع
فقط لو كان التعريف مبنيا على وجوب السورة في الصلوة وعلى سورة الحمد وابعاضها والمجموع
المركب منهما ومن شيء اخر من القران بناء على عدم وجوبها والا يصدق على غير الحمد فقط على انه قد يصح
الصلوة بدون تلاوة شيء من الحمد والسورة فيهما كما في حال النسيان وفي صلوة المسايفة وصلوة الجنازة
على وجه نعم ان لم يكن المراد بالصلوة الجنس او الاستغراق بل الاربعة صلوة ما في الجملة اندفع هذا ولكنه
خلاف الظاهر وبانه ينتقض بسائر الاذكار الواجبة في الصلوة واخراجها بقيد التلاوة نظرا الى
ان الظاهر منها ما كان المتلو قرانا يوجب الدور وعلى السادس بان المراد ان الاجزاء والجزئي وعلى الاول
فان كان المراد بالنوع هو نفس ذلك الكلام حتى يكون المعنى انه نوع كلام بعضه معجز ورد النقض
بخروج بعض الابعاض مع ان المعروف عدل عن سائر التعريفات فرارا عن هذا النقض وغيره وان كان

فانه نزله م
النسيان م

المراد وغيره لزم ان يكون الكلام حينئذ انواع مختلفة ويكون اختلاف تلك الانواع بالزيادة
والنقصان اذ اعجاز القران وعدمه انما هو بهما مع ان اختلاف الكلام بهما ليس اختلافا نوعيا
قطعا وعلى الثاني يكون المعنى انه كلام يكون نوع من انواعه معجزا وحينئذ فيرد عليه ما مر آنفا مضافا
الى النقض بكتب التفاسير وغيرها مما يشتمل على القران وغيره وعلى السابع بانه مع عدم الكلام على
مذهب من يجوز مس خط المحدث ان المراد بالكلام ان كان معناه اللغوي ورد النقض بمثل واو العطف
ونحوها من القران مع انها لا يسمى قرانا وكذا ينتقض بمثل اسم الله ومحمد نبي وان كان معناه الاصطلاحي
انتقض بالجزء فقط ويحتج بما بان ان الامر محمد نبي من الزيارات والادعية ونحوها ويدفع بان المراد الحرمة
باصل الشرع وعلى الثامن بالثلاثة الاخيرة مما اورد على التعريف الاول وما اجيب به عنها هناك
جار هنا ايضا **المطلب الاول** في حجية القران وقد اختلفوا فيها على اقوال ولنبين اولا
ما يتضح به مورد النزاع ثم نشرع في ذكر الاقوال والادلة وتحقيق ما هو الصحيح منها فنقول لا ريب ان
الكتاب من حيث الالفاظ والعبارات لكتب الاحاديث وغيرها من المصنفات الا انه اعلى شأنا وارفع
مكانا من جميعها لصدوره من الحكيم الذي لا يعزب عن علمه وقدرته مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ونزوله
على من هو اشرف من جميع الانبياء والاولياء مع ما قصد بانزاله من الاعجاز زعامة الفصحاء والبلغاء ولكنه
لا يخرج بذلك عن كونه مركبا من هذه الالفاظ والحروف المتداولة بيننا ولا ريب ان الكلام الصادر
عن المتكلم اي متكلم كان له اعتباران اعتبار كونه موجبا للتصور لمعانيه الموضوع بازائها بالوضع
التعيني او التعيني واعتبار كونه موجبا للتصديق بان المتكلم قد اراد منه هذا المعنى والقران بالاعتبار
الاول ليس قابلا للخلاف لا باعتبار الاوضاع الافرادية ولا باعتبار الاوضاع التركيبية فانه
لا معنى للقول بان لفظي الارض والسماء مثلا الواقعين في غير القران معلوم وضعها بازاء معنييها
المعهودين بخلاف ما اذا وقع هذان اللفظان في القران فلا يعلم وضعهما ومثلهم القول في الهيئات
التركيبية كهيئة الفعل مع الفاعل او المبتدأ مع الخبر او الجملة الشرطية او غير ذلك فان اوضاعها
ومعانيها لا تختلف باختلاف وقوعها في كلام الله او غيره وهذا ظاهر فالذي يمكن وقوع الخلاف فيه
هو الاعتبار الثاني وهو التصديق بمراد المتكلم وحمل كلامه على ما يفهم منه عند اهل اللسان فنقول لا
ريب في ان كل كلام صدر من متكلم في اي لغة يحمل على ما يفهم منه عند اهل تلك اللغة سواء لم يحتمل ارادة
غيره وهو المسمى بالنص او احتمل ولكن احتمالا مرجوحا لا يتوقف معه اهل تلك اللغة ولا يترددون في المراد
بسببه وهو المسمى بالظاهر وهذه سيرة جارية مستمرة لدن خلق الكلام والمتكلمين الى زماننا هذا ولم ينازع
فيها

نظبا ...
الفضة اولي

فيها احد من العقلاء ممن له استقامة في فطرته وكما ان قل مضمونا ~~الكلام فيه~~ نعم اذا كان الكلام بمعنى ظاهرا او صريحا
بحسب العرف ولكن اتفق للمخاطب لداع وباعث خارجي ان شك في المراد او ظن ... فهل يجب حمل الكلام على ما يقتضيه
الى ذلك الشك والظن ام لا بل لا بد من حمله على ما يقتضيه ان يكون ذلك المدلول معلوم الارادة او مظنونها ... فيه الكلام في
... اذا عرفت ما ذكرنا فنقول اختلفوا في ان الكتاب هل هو كسائر انواع الكلام ... كان منه نصا او ظاهرا
يعمل به ويجب ... اراد ذلك المدلول بخلاف ... اذ لا يجب شيء في العرف بل يترددون في فهم المراد منها ويشتبه ذلك عليهم فلا بد
... بيان ... الامام ... وانه ليس كل ما هو واضح عن طريق كلام سائر المتكلمين ويكون نصوصه وظواهره ... كالمتشابهات
... عندنا والاصحاب الا بيان وتفسير ولانه لا يحصل منها الا الظن والظن ليس بحجة فالمحكي عن المجتهدين كافة الاول وهو الحق
وعن الاخباريين الثاني ومنهم من فصل بين النص والظاهر كالسيد صدر الدين فقال بحجية الاول وادراج الثاني في المتشابهات وظاهر
المحدث الاسترابادي تجويز المحكمات والمتشابهات جميعا في الجملة ... كما ذكرناه من القاعدة المحكمة المتقنة فانهم يجمع
... الاخباريين ... بين كتاب الله وسائر الكتب فيرون في نصوصها وظواهرها كما يرون في غيره فرادون تفاوت
في ذلك اصلا وانما يجيء احتمال الفرق بينهما بواسطة ادلة خارجية والا فمع قطع النظر عنها لا فرق بينهما اصلا فحكمها ان
ظواهر سائر الكتب والاحاديث مثلا يكون حجة يجب ان يكون ظاهر الكتاب ايضا كذلك ومن لا يقول بحجية هذا يجب عليه ان لا يقول
بحجية تلك ايضا وبالجملة مع قطع النظر عن الادلة الخارجية يكون حكمهما سواء فلا بد من النظر في ادلتهم فان تمت قلنا بالفرق ايضا
والا وجب الحكم بعدم الفرق فاذن نحن لا نحتاج في اثبات حجية ظواهر الكتاب الى دليل خاص بل يكفينا تلك القاعدة المتقنة
مع ان لنا ادلة اخر ايضا احدها الاجماع محصلا ومنقولا نقلا مستفيضا ويكفيك في ذلك ما ذكره المحقق البهبهاني
حيث قال وجوب العمل بالكتاب في الجملة من ضروريات الدين وعليه اجماع المسلمين والدليل على ذلك بعد النقل المستفيض ان ... في مسئلة
مسئلة من المسائل الاصولية كانت او فروعية يتمسكون به من دون تامل وتزلزل ولهم لو وجدنا ... او ينكر الدلالة
او يدعي وجود المعارض الاقوى ولا سبيل له الى انكار الحجية واثبات مثل هذا الاجماع لا يحتاج الا بيان وانكاره مكابرة
ودفع لما يجده الوجدان وقال السيد الاواخر انفصت كلمة اصحابنا واستقامت طريقتهم على قديم الدهر الى يومنا
هذا وسائر علماء الاسلام فقد كان للعلم حملة على ان كتاب الله حجة يجب الرجوع اليه عند عرض الحجج عليه تواترت
بذلك الاخبار واشتهر امره اشتهار الشمس في رابعة النهار حتى كان من ضروريات الدين ولم يخف على احد من المسلمين الا ان ظهر صاحب الفوائد
المدنية فنفى عنه الحجية ... بان اكثره جاء على حد التعمية والالغاز فلا يجوز الاخذ بشيء الا بتفسير من اهل الذكر وقال السيد
المحقق ... قد طبق جماهير العلماء من جميع الفرق في عهد النبي الى يومنا هذا على الرجوع الى الكتاب العزيز والتمسك
بمحكماته في اصول الدين وفروعه وفي سائر العلوم المتشعبة والفنون المتنوعة من غير نكير ولا توقف على ورود تفسير
او جواز عرض غير علم كما ورد الامر به في الاخبار المتكاثرة والنصوص المتواترة ثانيها ضرورة كون القران من معجزات
نبينا وقد حكي اطباق الامة على ان اعجازه من حيث البلاغة لا من حيث الاسلوب فقط وقد اعترف فصحاء العرب باعجازه
وعجزهم عن معارضته بمثله وقد قال تعالى ان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله ومن الظاهر ان

معناه م
مدلوله م
يظهر منها
موضع
مختار م
باعجازه م

افحامهم بذلك واعترافهم بالعجز لا يكون الا بعد معرفة معانيه والوقوف على وجوه فصاحته وبلاغته وساير محسناته
اللفظية والمعنوية ولم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله ولو بخبر واحد انه كان يحاجهم بالقران بعد تفسيره لهم مع انه لو كان
لشاع على ان ذلك ينافي اعجازه باعتبار بلاغته لتوقفه على التفسير الذي يتوقف صدقه وصحته على ثبوت النبوة
وهو يتوقف على اعجازه فيلزم الدور ثالثها الايات الكثيرة الدالة على ذلك بوجوه من الدلالة كالايات
الواصفة للقران بكونه بيانا للناس وذكرا للعالمين وهدى للمتقين وانه بلسان عربي مبين وامثال ذلك
مما هو في غاية الكثرة وكالايات الحاثة على التفكر في القران والتدبر فيه كقوله تعالى افلا يتدبرون القران
وليدبروا اياته ونحوها ومعنى تدبر القران كما هو الظاهر والمحكي عن كتب التفسير هو تامل معانيه وتبصر ما فيه
وكالتي ندبت الى الاستنباط ومدحت اقواما عليه كقوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولكن في الاستدلال
بهذه الاية نظر وكيف كان فالاستدلال بامثال هذه الايات باعتبار ان ملاحظتها سيما مع [illegible] القطع
بان القران حجة بنفسه ولو في الجملة رابعها الاخبار المتواترة الدالة على ذلك ايضا بوجوه من الدلالة
كالايات فمنها ما ورد في وصف القران من كونه نور الناد ودليلا وهاديا وسبيلا ومصباح الهدى ومنار التقى
وامثال ذلك ومنها ما امر فيه بالتدبر والتفكر في معانيه ومنها ما ورد في عرض الخبر عليه او عند التعارض على الكتاب
والاخذ بما وافقه وطرح ما خالفه ومنها ما ادعي تواتره بين الخاصة والعامة من خبر الثقلين الامر بالتمسك بالكتاب
وبالعترة ومنها ما ورد من الامر بحمل القران على احسن الوجوه ومنها احتجاج الائمة صلوات الله عليهم اجمعين
بالايات مرشدين اياهم الى ذلك كما روي عن عبد الاعلى انه قال لابي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة
فكيف اصنع بالوضوء فقال عليه السلام يعرف هذا واشباهه من كتاب الله قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح
عليه ومنها ما ورد في توبيخ من غفل عن الاستنباط من القران كقوله عليه السلام فيمن سئل ان له جيرانا ولهم جوار يتغنين ويضربن
بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك
كان عنه مسئولا وكقول امير المؤمنين عليه السلام في خطبته كانهم لم يسمعوا الله سبحانه يقول تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض
ولا فسادا ومنها ما دل على ان من تليت عليه اية دالة على حكم لا يقبل منه العذر اذا ادعى الجهل بذلك الحكم كقوله [illegible]
الخمر وادعى الجهل بتحريمها [illegible] المهاجرين والانصار [illegible] آية التحريم [illegible] تقريرهم احتجاجهم
حيث احتجوا بظواهر القران [illegible] لم يعرفوا [illegible]
كقول زرارة ومحمد بن مسلم لابي جعفر عليه السلام انما قال الله تعالى ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك [illegible] حيث سئل
عن القصر مع عدم الخوف وقد قال واذا ضربتم في الارض فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم [illegible] وقصة
ابن الزبعرى مشهورة ايضا وبالجملة فالاخبار المفيدة للمراد كثيرة في موارد متفرقة وفيما ذكرناه كفاية وجميعها [illegible] ساير
الادلة مشتركة في افادة حجية القران بنفسه في الجملة وكثير منها تفيد حجية نصوصها وظواهرها جميعا والمناقشة في جملة منها

ابن الزبعرى

بعدم

بعدم الدلالة على المراد ضعيفة اذ ما جعل قادحا في الدلالة احتمالات مرجوحة لا تنافي الاستدلال بالظواهر
التي تثبت حجيتها فان من المنافي ما اورد على اخبار العرض بالكتاب من ان المراد العرض على محكماته
او العرض عليه بعد بيان الامام عليه السلام له كتقييده بلا دليل فان الظاهر منها العرض على ما يفهم اللبيب نصا
كان او ظاهرا مع انه لو اريد العرض عليه بعد بيانه كان الاعتماد على البيان لا على الكتاب ومنها ما اورد
على خبر الثقلين من ان المراد التمسك به بعد افهامه وبيانه لا التمسك به بنفسه خصوصا وقد امر مع ذلك بالتمسك
بالعترة وفي بعض رواياته انهما لا يفترقان وفيه ايضا ما مر فان ارتكاب خلاف الظاهر بدون الدليل
اذ الظاهر من الامر بالتمسك بالامرين ثم عطف احدهما على الاخر ان كلا منهما مستقل في التمسك به على انه لا ريب
في ان التمسك بالعترة لا حاجة فيه الى شيء اخر بل هو مستقل في ذلك فيكون الكتاب ايضا كذلك وعدم افتراقهما
لا ينافي ذلك فان المراد به انهما لا يفترقان في وجوب الايمان باحدهما دون الاخر او استمرارهما حيث
لا [illegible] الى اخر الدهر او اتفاقهما وعدم اختلافهما وعلمهم بجميع اوجه الكتاب عندهم على ترتيب النزول لفظا
ومعنى وعلمهم به ظهرا وبطنا او شهادتهم على حقيقته وبالعكس احتج المنكرون للحجية مطلقا بجملة من الاخبار
الدال بعضها على حصر علم القران فيمن خوطب به او في الائمة وبعضها على عدم جواز التفسير بالراي وفي الاول
ان المراد حصر القران بتمامه محكمه ومتشابهه ظاهره وباطنه كما هو الظاهر جدا في كثير من تلك الاخبار
مع انه لو فرض عدم الظهور لم يكن صالحة لمعارضة ما مر فينبغي طرحها او حملها على ما ذكر وفي الثاني
ان بيان النصوص والظواهر ليس تفسيرا بالراي وانما ياتي ذلك في بيان المتشابهات فان التفسير كما
عن الطبرسي كشف المراد من اللفظ المشكل ولا ريب ان بيان مجملات القران ومؤولاته بمجرد الراي و
الاستحسان غير جايز [illegible] والمحكي عن كمال الدين ميثم البحراني ان النهي عن التفسير بالراي محمول على احد معنيين الاول
ان يكون للانسان في شيء راي واليه ميل بطبعه فيتناول القران على وفق طبعه ورايه حتى
لو لم يكن له ذلك الميل لما خطر ذلك التاويل بباله سواء كان ذلك الراي صحيحا او غير صحيح وذلك كمن يدعو
الى مجاهدة القلب القاسي فيستدل على تصحيح غرضه من القران بقوله تعالى اذهب الى فرعون
انه طغى ويشير الى ان قلبه هو المراد من فرعون كما يستعمله بعض الوعاظ تحسينا للكلام وترغيبا
للسامع وهو ممنوع الثاني ان يتسارع الى تفسير القران بظاهر العربية من غير استظهار بالسماع
والنقل فيما يتعلق بغرائب القران وفيما فيه من الالفاظ المبهمة وما يتعلق به من الاختصار والحذف

بها ولا ينفع الايمان

والاضمار والتقديم والتاخير والمجاز ونحو ذلك امام التفسير وبادر الى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلطه
ودخل في زمرة من فسر القران بالراي مثاله قوله تعالى وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها فالناظر
الى ظاهر العربية ربما يظن ان المراد ان الناقة كانت مبصرة ولم تكن عمياء والمعنى انها مبصرة انتهى
ملخصا والسيد [illegible] في تمهيد البيان ما ذهب اليه من عدم حجية الظواهر بمقدمتين حاصل اولهما ان
مدار التفاهم في كل لغة على الاخذ بالظواهر وان كان احتمال التجوز وخفاء القرينة والاشتباه
على المخاطب باقيا ولذا لو ترك العبد امتثال امر سيده معتذرا باحتمال التجوز لذمه العقلاء وكذا [illegible]
لو عاقب العبد على المسارعة الى الامتثال وعلى عدم الصبر الى ان يظهر عليه القرينة وحاصل الثانية ان
[illegible] به كما يكون في اصل اللغة كالاشتراك اللفظي كذا يكون بحسب الاصطلاح كان يقول احد انا كلما
ما اريد من الظواهر خلاف ظاهرها دون قرينة وربما اخاطب احدا واريد غيره فح لا يجوز لنا القطع بمراده
ولا يحصل لنا الظن به والقران من هذا القبيل لانه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد
بل اعم من ان يكون كذلك او يكون فيه مجازات لم يعرفها العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها
كالمقطعات ثم انه سبحانه ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي بل لم يجعل البيان موكولا الى خلفائه
والنبي صلى الله عليه وآله اوصى الناس بعدم التفسير بالاراء وكذا منعوا عن العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ثم قال فمقتضى
المقدمة الاولى هو العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل بها لان ما صار منها متشابها فلا ظن وما
بقي على ظهوره فهو داخل تحت اصالة حرمة العمل بالظن ثم اعترض على نفسه تارة بان الظاهر من المحكم
ووجوب العمل بالمحكم اجماعي واخرى بان المتشابه ما اشتبه على جاهله ولا شيء من الظاهر بمشتبه فيكون محكما اذ لا
واسطة وثالثا بان المنع من العمل بظواهر الكتاب ان تم اقتضى المنع من الاخذ بظواهر الاخبار فان
فيها ايضا محكما ومتشابها وعاما اريد منه الخاص ونحو ذلك واجاب عن الاول بمنع الصغرى اذ المعلوم
مساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا كيف وكلماتهم في تعريفه مختلفة فمنها ما عن الصدوق بعد بيان
الناسخ ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها ما كان محفوظا من النسخ ومنها ما كان محفوظا
من التخصيص الى غير ذلك وكذا الاخبار ايضا فيه مختلفة فمنها ما عنهم عليهم السلام بعد بيان الناسخ والمنسوخ من ان
المتشابه ما اشتبه على جاهله ومنها ان المحكم ما يعمل به ومنها ان المحكم فنؤمن به ونعمل به وندين به واما المتشابه
فنؤمن به ولا نعمل به وعن الثاني بمنع كون الظاهر غير مشتبه بل كلما ليس بمعلوم فهو مشتبه ولو سلم
فنمنع انتفاء الواسطة بين الظاهر والواسطة ح فالواجب اتباع المحكم ورد علم المتشابه الى العالم
والوقوف عند الظواهر حتى يظهر تفسيرها وعن الثالث بانا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظاهر الكتاب

ايضا ولكن منعنا منه ما مر من انه تعالى منعنا من المتشابه ولم يبين حقيقته ومنعنا الرسول من التفسير وغير النص
يحتاج الى [illegible] الاحتمال ومنعونا من [illegible] ولم يقم دليل على استثناء القران كما قام في الاخبار
حتى جاز الاخذ بها من غير حاجة الى الفحص فانه لو لم يكن سيرة الصحابة وتقرير الائمة على الاخذ بظواهر
الاخبار لكنا فيها ايضا من المتوقفين وفيه ان ما ذكره في المقدمة الثانية التي اعرض بها عن الاولى محل منع
ظاهر ومن اين ظهر ان القران نزل على اصطلاح خاص غاية الامر انه اشتمل على المتشابهات ولا كلام لنا في
عدم حجيتها بدون البيان كالمتشابهات في كلام غيره [illegible] وعلى بعض الظواهر التي اريد بها خلاف
ظاهرها من غير ان يكون قرينتها في الكلام وهو لا يضر اذ وجود القرينة في كلام النبي صلى الله عليه وآله كاف ولا يلزم وجودها
في كلامه تعالى فنحن نقول كلما اريد به الظاهر خلاف ظاهره قد نصب عليه قرينة حالية او مقالية في وقت الخطاب او الحاجة
في كلامه تعالى او في كلام امنائه وارادته بدون قرينة اصلا خارج عن طريقة اهل اللسان غير واقع منهم فضلا عنه
تعالى شانه فهو قد قال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فيجب علينا الفحص عن القرائن فان وجدناها عملنا على مقتضاها
وان لم نجد اخذنا بالظواهر كما نقول بذلك في اخبار امنائه عليهم السلام من غير فرق وقوله ولم يبين لهم المتشابهات فيه ان الظاهر
ليس من المتشابه حتى يحتاج الى البيان بل هو ظاهر فيما اشتبه امره ووقف السامع عنده وتردد في ان المراد منه ماذا وقد نقل
الاجماع على ذلك بل عن بعضهم ادراج ما عرف المراد منه ولو بالبيان ونحوه في المحكم وعليه فالظاهر ليس من المتشابه اذ لا يتوقف
ولا يتحير في مدلوله اهل اللسان بل يجدون بظاهره [illegible] لم يندرج فيه كان من المحكم لعدم الواسطة اذ قد نقل
الاتفاق على انحصار الخطاب في المحكم والمتشابه وكذا على عدم كون الظاهر من المتشابه ويؤيده ما هو المعروف
بين الاصوليين من ان المحكم هو القدر المشترك بين النص والظاهر وما عن غير واحد من اللغويين والمفسرين ايضا من ان
المحكم ما اتضح دلالته والمتشابه نقيضه وما نقله من كلمات بعضهم من الاختلاف في ذلك ليس اختلافا في مفهوم المحكم
والمتشابه بل غرضهم الكشف عن اللفظين بلفظ اظهر وكذا ما ورد في جملة من الاخبار مما فيه نوع اختلاف كالاخبار
التي مرت الاشارة اليها ما يعمل به عبارة عن النص والظاهر وما لا يعمل به عن غيرهما وبالجملة ما ينطق به كلمات الكل
او جل ويشهد له العرف هو اندراج الظاهر في المحكم كما ان ما يعلم من تصريحاتهم وتلويحاتهم ويظهر من الاخبار بل من قوله تعالى
ايضا هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات هو انتفاء الواسطة بين المحكم و
المتشابه ولا ينبغي الاشكال في شيء مما ذكرناه [illegible]
[illegible]
[illegible] كما لا ينبغي القول بان القران كله محكم لقوله تعالى احكمت اياته كما عن بعض او كله متشابه لقوله تعالى كتابا متشابها كما
عن بعض اخر فان المراد بقوله تعالى احكمت اياته انها اتقنت وصينت عن الخلل في المعنى والركاكة في اللفظ وبالمتشابه [illegible]
الاوهام

فانها لا تنافي ما ذكرناه

بقيت الجهة الثانية مما يشير بعضه بعضا في صحة المعنى وجزالة اللفظ والاعجاز منها وقد ظهر لك بما بيناه اندفاع
ما اجاب به عن الاعتراضين الاولين واما ما اجاب به عن الثالث ففيه بعد ما فيه من عدم مطابقته لكيفية
السؤال اذ الاعتراف بشركتها في علة المنع يقتضي الامتناع من الاخذ بها الا ان يقوم الدليل على جواز الاخذ
بها الا ان يوجد المانع ان ما ذكره للمنع من العمل بالكتاب من الامور الثلثة قد عرفت دفعها مع ان غاية ذلك
اجراء التوقف في ظواهر الاخبار ايضا لا دلالة ان تلك الادلة والنهي على حجية ظاهر الكتاب ايضا على انه لو تم له
ما ذكره من التوقف لبطل ما مهده في المقدمة الاولى من حجية الظواهر اللفظية الا اذا ضمها بالمنع فهي [illegible]
فاسدة في نفسه بعيد عن سياق كلامه كما يشهد به قوله في المقدمة الاولى تذنيب ذهب المحدث الكاشاني
في الصافي في مقام الجمع بين الاخبار الناهية عن العمل بالكتاب والمجوزة له الى حمل الاول على ما حملها [illegible] بعيد من الوجهين
وقد قدمناه وحمل الثاني على تفاوت مراتب الناس فان من اخلص الانقياد لله ولرسوله [illegible]
واخذ علمه منهم وتتبع اثارهم واطلع على جملة من اسرارهم بحيث حصل له الرسوخ في العلم والطمأنينة في المعرفة [illegible]
وانفتح قلبه وهجم به العلم على حقائق الامور وباشر روح اليقين واستلان ما استوعره المترفون وانس بما استوحش منه الجاهلون
وصحب الدنيا ببدن روحه معلقة بالمحل الاعلى فله ان يستفيد من القرآن بعض غرائبه ويستنبط منه نبذا من عجائبه
ليس ذلك من كرم الله تعالى بغريب ولا من جوده بعجيب فليست السعادة وقفا على قوم دون آخرين [illegible] ان [illegible] بعد حمل
الجواز على من بلغ المرتبة المذكورة ان يحمل اخبار المنع على من لم يبلغ تلك الرتبة لا على ما مر [illegible] ان من بلغ تلك المرتبة
ان عرف غرائب القرآن وعلم عجائبه بطريق القطع واليقين كان حجة الا ان هذه المرتبة لا يتيسر لعامة
الناس الذين هم المخاطبون بالاخذ بالقرآن فانها مرتبة خلقه [illegible] وصفهم امير المؤمنين ع [illegible]
كميل بن زياد بتلك الاوصاف بل صرح بعضهم بان المراد بهم الحجج ابناؤهم وان لم يعرفها لك [illegible] بطريق
والمحققين كما هو الحال في جماعة يدعون الحكمة والعرفان [illegible] من القواعد [illegible]
الاخبار من القرآن من غير استناد في ذلك الى نص او عقل قاطع فلا حجية في هذا الظن اصلا لخروجه عن [illegible]
العرفية والظواهر اللفظية **المطلب الثاني** في وقوع التغيير في القرآن وعدمه اختلفوا
فيه على اقوال فعن الاخباريين كما يحكى النسبة اليهم عن بعض وقوعه فيه بانواعه الثلثة من التحريف والنقصان والزيادة
وعن ظاهر اكثر كلماتهم وقوع الاولين فقط وهو المحكي عن ظاهر ثقة الاسلام والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب
الاحتجاج [illegible] مذهب علي بن ابراهيم القمي قبل واغلو فيه وتفسيره مملو منه وعن كثير من الاصوليين وبعض
قدماء الاصحاب عدمه اصلا وعن بعض متأخري المتأخرين الميل الى عدم وقوع ما يقدح في الاعجاز ووقوع غيره وعمدة
ما يستدل به للقول بالتغيير وجهان احدهما كيفية جمعهم للقرآن وتهاونهم في امره حتى وكلوا ذلك الى زيد

وحده مع انه كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم
امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي
كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيف ما دار فكان مصحفه
اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع
القرآن كما انزل ولكن اعرض القوم عنه وهو ع اخفاه عنهم لاعراضهم فاذا قام القائم اخرج المصحف الذي
كتبه علي ع كما ورد ذلك في الاخبار وما جمعه غيره لم يكن تاما لان جمعه لم يكن من مجمع واحد اجمع فيه الكل بل كان من
موارد متشتتة اذ لم يكن عند كل من كتاب الوحي الا بعض القرآن وهو ايضا لم يكن مضبوطا بحيث
يطمئن النفس اليه اذ كان بعضه محفوظا في الصدور وبعضه مكتوبا في الرقاع وبعضه في قطع الاديم وبعضه
في جريد النخل وبعضه في صفائح الحجارة وحين الجمع ربما كان قد تلف بعضها او نسي او مات من عنده
من ذلك ومثل هذا الامر يكون العادة اعدل شاهد على وقوع الاختلاف والنقصان فيه مضافا الى ما روي عن الفريقين
من طبخ عثمان ما عدا مصحفه من المصاحف ولولا ذلك لما فيها من الاختلاف لما ارتكب هذا العمل الشنيع وما حكي ايضا
من ان عثمان اتخذ سبع مصاحف مجلس منها في المدينة واحدا وارسل البواقي الى سائر البلاد وان هذه السبع
كلها كانت مختلفة بالكلمات والحروف مع انها كلها كانت بخطه هذا مضافا الى ما وقع في زمن القراء من
التصرف فيها باعتبار اعرابها ونقطها وسائر ما وقع فيهم من الاختلافات الكثيرة جدا الثاني الاخبار
الكثيرة الدالة على ذلك ولا يبعد دعوى تواترها فمنها ما دل على مطلق التحريف والتغيير كما ورد في قول الصحابة
لنبيهم ع على الحوض اذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر
فقتلناه وعن رسول الله ص لو ان الناس قرؤوا القرآن كما انزل الله ما اختلف اثنان وكالمروي عن علي ع في جواب الزنديق
وهو خبر طويل وقد صرح في غير موضع منه بوقوع الزيادة والنقصان فيه وكالمروي عن ابي جعفر ع لولا انه زيد
في كتاب الله ونقص ما خفي حقنا على ذي حجى ومنها ما ورد في تبديل خصوص بعض الكلمات وتغييرها وزيادتها
كالمروي في قوله كنتم خير امة انه انما نزلت خير ائمة وفي قوله واجعلنا للمتقين اماما انه انما نزل واجعل لنا
من المتقين اماما وكالمروي في قوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله انه انما نزلت له معقبات
من خلفه ورقيب من بين يديه يحفظونه بامر الله وعن ابي عبد الله ع [illegible] في كتابه حتى قال يا ليتني لم اتخذ فلانا
خليلا وانما هي في مصحف علي يا ويلتي ليتني لم اتخذ الثاني خليلا وسيظهر يوما ومنها ما ورد في مواضع مخصوصة من القرآن
من انه نقص منها شيء على الابهام كالمروي عن امير المؤمنين ع لما سئل عن المناسبة بين قوله وان خفتم الا تقسطوا
في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن او خصوص الفاظ معينة كالمروي عن ابي عبد الله ع

في قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله في ولاية علي والائمة من بعده فقد فاز فوزا عظيما وعن ابي جعفر ع نزل جبرئيل بهذه الآية
هكذا وقل الحق من ربكم في ولاية علي فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين آل محمد نارا وعن ابي نصر
قال دفع الي ابو الحسن ع مصحفا وقال لا تنظر فيه ففتحته وقرأت فيه لم يكن الذين كفروا فوجدت فيها اسم سبعين
رجلا من قريش باسمائهم واسماء آبائهم قال فبعث الي ابعث الي بالمصحف الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة
وقد نقل عن كثير من روات العامة التصريح بوقوع النقيصة وعن عمر واصحابه ان الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة وان النور نيف ومائة والحجر تسعون ومائة آية ويجاب عن الاول بان طول المدة ادى
لضبط ما يحتاج اليه الاعناق وعدد شاهد هم في امره غير مسموعة ويكفي في ذلك ما ذكره السيد من ان الدواعي
توفرت على نقل القرآن وحراسته وبلغت حدا لم يبلغه غيره من الامور القطعية لانه معجز النبوة ومأخذ العلوم
الشرعية وعلماء الاسلام قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من اعرابه وقراءته
وحروفه واياته فكيف يجوز ان يكون مغيرا او منقوصا وقال ايضا ان العلم بتفصيل القرآن وابعاضه في صحة
نقله كالعلم بجملته وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني فان اهل العناية
بهذا الشأن يعلمون من تفصيلهما ما يعلمونه من جملتهما حتى لو ان مدخلا ادخل في كتاب سيبويه بابا في النحو ليس من
الكتاب لعرف وميز ومعلوم ان العناية بنقل القرآن وضبطه اصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه
وذكر ايضا ان القرآن كان على عهد رسول الله ص مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الآن فانه كان يدرس ويحفظ
جميعه في ذلك الزمان وكان يعرض على النبي ص ويتلى عليه وجماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وابي وغيرهما ختموا القرآن
على النبي ص عدة ختمات انتهى وربما وجه حرق عثمان للمصاحف ايضا بانه ربما كان ذلك منه لمخالفتها له
في الترتيب او لاشتمالها على التنزيل والتأويل او لانها كانت مرسومة على لغات مختلفة واراد رسمها على لغة قريش
او نحو ذلك ولكن لا يكمل الجواب المذكور بان الدواعي كما كانت متوفرة على نقله وحراسته من المؤمنين كذا كانت
متوفرة على تغييره من المنافقين المبدلين للوصية المغيرين للخلافة لتضمنه ما ينافي آراءهم والتغيير ان وقع
فانما يقع قبل انتشاره في البلدان واستقراره على ما هو عليه الآن والضبط الشديد انما كان بعد ذلك فلا
تنافي بينهما واما كونه مجموعا في عهد النبي ص على ما هو الآن فلم يثبت وكيف كان مجموعا وقد كان ينزل نجوما وما
كان يتم الا بتمام عمره واما درسه وختمه فانما كانوا يدرسون ويختمون ما كان عندهم لا تمامه وما ذكر من الوجوه
في توجيه طبخ عثمان المصاحف فانها احتمالات لا شاهد لها الا انه لا يظهر منها ايضا ان مصحف الذي لم يحرقه كان على
الوجه الذي نزل من غير تغيير فيه اصلا كيف ومصحف الذي ليس الا كسائر المصاحف يجري فيه ما يجري فيها فلم يوجد الوجه الرافعة
للاطمئنان عادة بل الظاهر فعله لتشنيع ان المصاحف لما كانت مختلفة وانه اراد رفع الاختلاف فابقى واحدا

واحرق غيره مضافا الى ما سمعت مما حكي عن ثانيهما ومن اختلاف القراءات بعضها مع بعض وعن الثاني ان الاخبار يجوز ان
يكون المراد مما دل منها على التحريف والتبديل هو تحريف المعنى بحمل الكلام على خلاف ما اريد منه ومما دل
على الاسقاط هو اسقاط ما جرت العادة بكتابته من التأويل او قد كانت عادتهم في السابق ان يكتبوا التأويل
مع التنزيل ولهذا قال في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين ع ولم يقبل القوم منه لاشتماله على التأويل والتفسير وكان
فيه بيان حق الائمة ووجوب طاعتهم وغير ذلك مما لا يرضى الاعداء باعلانه ومما ورد على انها هكذا انزلت ان
المراد به ذلك لا ان ذلك كان في التنزيل ولا ما دل على ثبوت بعض الاسامي كاسم علي وآل محمد واسماء بعض
المنافقين فيجوز ان يكون ذلك من جهة [illegible] الوجوه التي نزل بها الكتاب وابيح للامة ان يقرؤا بها او بغيرها المسألة
لديهم بالحروف السبعة التي نزل بها القرآن كما سيأتي ولا يخفى ان هذه التوجيهات بعيدة جدا بل لا يتمشى في بعض
الاخبار ولا داعي الى ارتكابها اذ ليس فيها مخالفة امر قطعي حتى يحتاج الى التأويل او الطرح نعم الذي
يقطع به هو ان القرآن الذي في ايدينا اليوم حجة علينا لانه هو الذي كان في زمن الائمة ع وهم كانوا عالمين به
وباحواله وقد قررونا على الاخذ به والعمل على مقتضاه والظاهر ان هذا مما اتفق عليه كلمات علمائنا الابرار واخبار
ائمتنا الاطهار فان مع كثرة ما سمعت مما دل على التحريف والتغيير قد امرونا بقراءته كما يقرأ الناس ومنعونا عن
غيره فعن سالم بن سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع
كف عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فاذا قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه
علي ع الخبر فاذن الاظهر في [illegible] وقوع الزيادة والنقيصة [illegible] اما الاول فيمكن دعوى القطع بعدمه اذ ابلغ حد الاعجاز [illegible]
كالبينين واكثر [illegible] الاسلوب ولانه لو وقع ذلك لعرفه الفصحاء العارفون بدقائق الكلام والبلغاء المائزون بين المعجز
وغيره فانهم لم ينقرضوا بعد موت النبي ص ولو عرفوه لتعرضوا للمعارضة ونقل معارضتهم الينا عادة وعن ابي جعفر ع
ان القرآن قد طرح منه آي كثيرة ولم يزد فيه الا حروف قد اخطأت بها الكتبة [illegible] الى الاجماع المحكي على عدم الزيادة اصلا فعن
شيخ الطائفة في التبيان واما الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به لان الزيادة فيه مجمع على بطلانه والنقصان منه فالظاهر
من مذهب المسلمين خلافه وهو الاليق بالصحيح من مذهبنا وعن شيخنا الطبرسي في المجمع اما الزيادة فيه فمجمع على بطلانه واما النقصان فيه فقد روى جماعة
من اصحابنا وقوم من حشوية العامة ان في القرآن تغييرا ونقصانا والصحيح من مذهب اصحابنا خلافه وقال السيد الاجل [illegible]
الكل لا يمانعه بينهم على عدم الزيادة ونطقت به الاخبار وقد حكى الاجماع على ذلك جماعة من ائمة التفسير والحديث وانما وقع الخلاف في النقيصة
اشهر والثاني وهو وقوع النقيصة [illegible] لا يخرج عن الحجية [illegible] نظرا الى ما [illegible] من العادة والاخبار
الكثيرة والخصوص المواضع المنصوصة فيها بالتغيير والنقص فعلى الطاهرين بخصوصها ايضا وما سمعت من الاجماعات على عدم
النقيصة فمعارضة [illegible] وقد ظهر بما ذكرناه ضعف ادلة القائلين بعدم وقوع التغيير [illegible]

اخر القرن منها قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه ان كونه محفوظا عند الائمة عليهم السلام كافٍ في صدق
الاية مع ان حفظه لاينافي وقوع الزيادة وارادة حفظه عن تطرق شبه المعاندين ومايوجب القدح فيه ايضا
محتمل غير بعيدة مضافا الى احتمال رجوع الضمير الى الرسول كما الى القران اولا الذكر بارادة الرسول من الاطلاق
عليه في غير موضع واحتمال ارادة العلم بحفظه هذا مع ان الكلام في التغيير في القران فكيف يستدل به على احد
الطرفين ومنها قوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وفيه مضافا الى اجماله وعدم وضوح دلالة
الاية على ذلك فان مايقع في التغيير لايلزم ان اتاه الباطل من بين يديه او من خلفه ولا يظهر من هذا الكلام ذلك المرام
وقد روي في تفسيره انه لاياتيه الباطل من قبل التورية ولا من قبل الانجيل والزبور ولا من خلفه اي لاياتيه من بعده
كتاب يبطله وانه لايبلغ اخباره عما مضى وعما يكون في المستقبل باطل ومنها حديث الثقلين يدل
على وجود القران في كل زمان من غير تغيير فيه وفيه ان وجوده محفوظا عند اهله كاف في ذلك ووجوب التمسك
بما عندنا لاينافي وقوع الخلل فيه كما ان التمسك بالائمة في امثال هذا العصر انما يكون بالتمسك باخبارهم مع ما فيها
من الاختلافات الكثيرة ومنها الاوامر الواردة باتباع القران وفيه انه لاينافي وقوع التغيير الغير المضر بالاحكام فيه
كان التغيير المضر ايضا لو فرض لاينافي وجوب الاتباع في الظاهر كاتباع سائر الاحكام الظاهرية ومنها ان تجويز
التبديل فتح لباب الكلام على اعجاز القران وعلى استنباط الاحكام منه هذا هو دليل المفصل بينهم وجوابه
ان وقوع النقص لاينافي الاعجاز التام مع انه قد ثبت كون القران المسلم معجزا للفصحاء في زمان النبي صلى الله عليه وآله فقط ومن بعده ايضا
فانما يد عليه بعد وفاته وامامنافات التغيير لاستنباط الاحكام فقد عرفت جوابه

المطلب الثالث

في ان القران متواتر قد صرح كثير من العامة والخاصة بذلك تمسكا بان الدواعي على نقله متوفرة لما فيه من التحدي
والاعجاز ومن كونه اصلا لسائر الاحكام ومشتملا على الحكم ومصالح العباد وكلما توفر الدواعي على نقله فالعادة تقضي بتواتره
واقول لتوضيح المقام وتفصيله ان الكلام في وجوب التواتر عقلا او شرعا او عادة والثاني وقوعه وانا كلفنا فالمراد
تواتر جميع ما انزل على نبينا او تواتر القران في الجملة او تواتر جميع مابايدينا اليوم وعلى التقادير فالمراد بالتواتر
عن النبي او عن الائمة او عن القراء او عنهم وعن غيرهم من الاصحاب والقراء وعلى الجميع فالمراد بالتواتر اما معناه المصطلح المفيد للعلم
مطلقا او في القران وظاهر الدليل وجوب التواتر وظاهر انه لايدل على وجوبه عقلا ولا شرعا ولا انه
مسوق لذلك بل ظاهره الوجوب العادي ولايفيد ايضا لمنع توفر الدواعي على نقل جميع ما انزل او جميع ما عندنا بالتفصيل
وشيء من الوجوه المذكورة في بيانه لايفيد ذلك كيف فيمنعه قضاء العادة والا لكان التواتر سائر المعجزات وسائر مايشتمل على الاحكام
او على الحكم والمصالح ومجرد كونه اصلا لسائر الاحكام لايستدعي ذلك سيما مع انه لايفيد لنا الاحكام في الغالب
الا على وجه الاجمال الذي لاينفعنا مالم يات تفصيله عن اهله وبما ذكر يظهر الحال في المنع لو اريد وجوب التواتر
في الجملة بمعنى لا تواتر الجميع هذا لو اريد بالتواتر مايفيد العلم مطلقا ولو اريد خصوص المعنى المصطلح فورود المنع عليه اظهر لانه

لو اريد تواتره من غير النبي صلى الله عليه وآله والمعصومين عليهم السلام كان المنع اضعف الا ان وجوب التواتر عن غيرهم غير مفيد نعم دعوى قضاء العادة
بوجوب تواتره في الجملة بالنسبة الى الموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وآله وفيما قاربه من الازمنة غير بعيدة هذا هو الكلام في وجوب التواتر
واما وقوعه وان لم يكن واجبا فهو بالنسبة الى جميع ما انزل وجميع ما عندنا ايضا بتفاصيله مادة وهيئة محل منع ظاهر كما
يظهر ذلك جامعا من المطلب الاتي ومما ياتي ايضا نعم تواتره في الجملة يوجب القطع بان هذا الذي بايدينا اليوم هو الذي
انزل على النبي صلى الله عليه وآله في الجملة وان لم نعلم ذلك بالنسبة الى بعض الخصوصيات فهو مما لاريب فيه هذا وقد فرعوا على ماحكموا
من تواتر القران امرين احدهما انه لايعارض بشيء من الادلة لامتناع تعارض القطعيين وعدم صلاحية
الظني لتعارض القطعي وثانيهما ان ما نقل احادا ليس بقران
~~الظني لتعارض القطعيين وعدم صلاحية الظني لتعارض القطعي~~
ويدفع الاول انه انما يتم اذا كانت دلالته ايضا قطعية والثاني بانه يتجه اذا ثبت وجوب تواتر جميع
ما نزل وقد عرفت عدم ثبوته فاذن ما نقل احادا لايحكم بكونه قرانا الا بدليل لا انه ليس بقران
قطعا نعم بما بينا وفي المقام يظهر لك الحال فيما اختلفوا فيه ايضا من تواتر القراءات السبع وعدمه والتفصيل
الكلام فيه على وجه الاختصار انهم اختلفوا في ذلك على اقوال فعن الاكثر ان القراءات السبع المروية عن
المحقق
السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم متواترة بل عن جماعة من اصحابنا انهم
ادعوا الاجماع على ذلك وبعضهم ادعى تواتر القراءات العشر بزيادة قراءة ابي
جعفر ويعقوب وخلف وعن السيد ابن طاوس وجماعة من متاخري اصحابنا والزمخشري انكار التواتر بالمرة
ثم المحكي عن ظاهر اكثر القائلين بالاول انها متواترة ان كانت جوهرية دون ما اذا كانت ادائية وعن بعضهم
تواترها مطلقا والظاهر من الجوهرية مايختلف اللفظ باختلافه بحسب المادة وبالادائية المقابلة لها ماكان
باعتبار الهيئة وقد يجعل الجوهرية مايختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه وفيه انه ان اراد اختلاف كليهما
كما هو الظاهر لزم ان لايكون اختلاف الالفاظ المترادفة جوهرية وهو ظاهر الفساد وان اراد اختلاف
احدهما بجعل الواو بمعنى او لزم ان يكون اختلاف الحركات والسكنات الموجب لاختلاف المعنى جوهريا وهو بعيد كان
ما يقتضيه اعتبار خط المصحف دون اللفظ ان لايكون الاختلاف بالادغام وعدمه جوهريا
تعيلية اذا الظاهر ان المراد بالجوهر جوهر اللفظ لا الخط وهو مختلف بالادغام وعدمه فان قوله تعالى ومن يعمل مثلا مكتوب
بالنون على الحالين مع انه في الادغام ينقلب نونه ياء وفي غيره لاينقلب بل يتلفظ بالنون ومن الظاهر
~~ان التعبير بجوهر اللفظ احق على الاظهر في الاصح~~
ان هذا اختلاف وكيف كان فلنقول بالتواتر احدهما النبوي نزل القران على سبعة احرف كلها كاف شاف بحمل الاحرف على القراءات وثانيهما

انه لو لم ينقل متواترا السبع فاما ان نقول بتواتر بعضها دون بعض او بعدم تواتر شيء منها والاول يستلزم التحكم
والثاني عدم تواتر بعض القران لان مايقرء باحد السبع من القران فلا يكون متواترا والجواب عن الاول
انه غير ثابت مع ان في اخبارنا مايكذبه صريحا ففي الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبدالله عليه السلام ان الناس يقولون
ان القران نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد ثم ان حمل الاحرف
على القراءات لادليل عليه بل يمكن ان يكون المراد به الاقسام السبعة كما عن امير المؤمنين عليه السلام ان الله انزل القران على سبعة
اقسام كل قسم منها كاف شاف امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص او اللغات السبع يعني انها متفرقة
في القران فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن كما عن نهاية ابن الاثير او البطون السبعة
او الاجلاء السبعة في الترادف والتقديم والتاخير كما كقطع منضود وطلح منضود وكالعهن المنفوش والصوف المنفوش
واقبل وتعال وهلم وعجل واسرع وجاءت سكرة الموت بالحق وجاءت سكرة الحق بالموت وغير ذلك الى غير ذلك مما نقل في
معنى الحديث حتى قيل انه يقرب من اربعين ثم على تسليم ارادة القراءات فاني يظهر ان المراد هذه القراءات السبع المعروفة وكونهم
فلين الدلالة على تواتر كما هو المدعى اني الدلالة على تواترها في موضعها باجمعها فان غاية ما يستفاد من جمع الفاظ القران
يمكن ان يكون المراد به ان هذه السبع في طايفة من تلك الالفاظ او في كل طايفة منها بعض من السبع ومما بينا ظهر
ماهو الاحتجاج بما عن الخصال انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله اتاني آت من الله فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على احرف واحد
فقلت يارب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على سبعة احرف وعن الثاني باختيار الشق الثاني فلا يلزم عدم
تواتر البعض كما توهم اذ ان اراد انه بالوجه السبعة من القران فهو اول الكلام وان اراد انه في الجملة منه فهو
مسلم ولا ازم لتواترها فيه بتمامه لصدق الاشتراك مع ان وجوب تواتر القران بجميع تفاصيله مم كما مر هذا ان الدليلان
كما ترى جوابهما انما يدلان على تواتر الجوهرية دون الادائية اما الاول فلما فيه من التصريح بحقيقة بالجوهرية واما الثاني
فلا ابتنائه على وجوب تواتر القران وهو الكلام والادائية من صفات الالفاظ وهي ليست كلاما او فلم لا نقل بتواتر
الادائية تكفي في ذلك لعدم الدليل عليه واما من قال بتواتر الادائية فلا بد لهم من بيان تعليل الا افادة وهو كما ترى عن القران
عبارة عن اللفظ وكان اللفظ جوهر مادي له تلك الهيئة جزء صوري واذا ثبت ان القران لابد ان يكون متواترا
ثبت ان الهيئة لابد ان يكون متواترة ايضا ولو سلم ان الهيئة ليست جزءا من اللفظ فلا اقل من انها من لوازمه
فلا يمكن نقله بدون نقلها اذ لاينفك الملزوم عن لازمه وفيه مع مامر من انه لادليل على وجوب تواتر القران
حتى يثبت من ذلك تواتر الهيئة ايضا ان ماهو المسلم من وجوب تواتر القران التحدي به وهو يتحقق بنقل مادته وهو وان
كان مستلزما للنقل الهيئة ولكنه لايستلزم نقل الهيئة بخصوصها فاللازم تواتر القدر المشترك بين تلك الهيئات

ولا يخفى انه يرد على هذا ان القراءات الجوهرية ايضا كذلك لصحة بعضها للتحدي لم يجب تواتره فالقول بان الاختلاف
الجوهرية يجب تواترها لادليل عليه والمراد من بعض الافاضل من الحكم بتوفر الدواعي ان اقتضى النقل لجميع خصوصيات القراءة
متواترا وجب تواتر المادة والهيئة معا والا لم يجب تواتر خصوصيات جوهر اللفظ ايضا فانه ربما لم يتفاوت لاجل
في التحدي ولا في استنباط الاحكام باختلافهما ومالك هذا والقول بعدم تواتر شيء من القراءات كما هو الاقوم
وجهان ابقي احدهما عدم استواء الطرفين والوسط الذي هو شرط في التواتر فانهم صرحوا بان لكل من القراء
السبعة راويين وح فلو اتفق التواتر في بعض الطبقات اللاحقة لم يكن مفيدا الا لعدم المبدو كاف وثانيهما
ان المناط حصول العلم ونحن اذا راجعنا وجداننا لم نجد العلم بصدور تلك القراءات عن القراء الذين ينسب اليهم
من الصحيح مع انه لو سلم تواترها عنهم لم ينفع لانه لم يتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله اذ ليست قراءاتهم مستندة الى النبي والائمة
بل من كتب القراء والتفاسير يتحقق انهم يقولون قرء حفص كذا او عاصم كذا او في قراءة اهل البيت عليهم السلام كذا بل ربما يجعل فيها انهم
مقابلة لقراءة الرسول صلى الله عليه وآله مضافا الى ماصرح به غير واحد من ان المصحف الذي وقع اليهم كان خاليا من الاعراب
والنقط كما هو الان موجود في المصاحف التي هي بخط مولينا امير المؤمنين عليه السلام ثم هم تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها
ونحو ذلك على مايوافق مذهبهم في اللغة والعربية وكان كلا منهم كان للاكثر الاقراء ولما جاءت اقارب الناس
استقلوا عن ذلك للمنع الى جواز قراءته الناس ذلك في القراءات السبع فلو كان لنا اشك في تواتر عن النبي لما كان لكل وجه بعض
اصحابنا انه بان هذا التواتر المدعى ان ثبت فانما هو بطريق العامة الذين هم النقلة لتلك القراءات ورواتها في
جميع الطبقات وانما نتلقاه غيرهم عنهم وثبوت الاحكام الشرعية بنقلهم وان ادعوا تواتره لايصح ايضا وفي الجملة
دعوى تواتر القراءات السبع عن النبي صلى الله عليه وآله بان يكون الكل مانزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين او عن الائمة بل عن القراء
السبعة ايضا غير محقق كما سمعت الا ان جواز القراءة بهذه القراءات السبع وان لم يثبت تواترها ليس محلا للخلاف الظاهر
ولا موردا للاشكال ويمكنك في ذلك ماذكره بعض الاواخر من ان اتباع القراء لبس لاجل تواترها ولم هو المحقق
في سالف الدهر على عهد اعلام الهدى وقد كانوا يرون الامة وغيرهم يسلكون هذا السبيل فلولم يكن ذلك صحيحا لا
عندهم خصوصا وهو امر يتم به البلوى ويتسع عليه العبادة الكبرى لانكروه عليهم وما بال اصحابهم لا يسئلون عن ذلك
مع سؤالهم عما هو دون ذلك بمراتب مع ان فيهم من وجوه القراء وائمتهم مثل ابان بن تغلب الذي قال له الباقر عليه السلام اجلس
في مسجد المدينة واقرء الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك وفي تقريرهم صلوات الله عليهم اعدل شاهد
على صحة سلوك هذه الطرائق وكذا من بعدهم من الائمة الى الاوان الخلف الصالح حجتنا القائم صلوات الله عليه فانه في هذه المدة المتطاولة
لم يرد خبر ولا اثر من توقيع في انكار شيء من ذلك مع شدة تمادي الناس في هذا الامر وكذا العلماء قد كان للعلم
حملة الى يومنا هذا فلو لم اعترانا على احد منهم ينكر ذلك بل كل من تكلم في امر القراءة تقدم بان نكون بقراءة السبع او العشر
ودعا حكي تواترها بل الاجماع عليه وكان ذلك اجماعا محصلا مستمرا وتقريرا من ارباب الشريعة كذلك فان لم يثبت بذلك

حكم فيها ذا او كفاركت هذا ع ذلك باستفاضته عنهم الامر بالقراءة كما يقرء الناس اشهر محققا قال بعض الافاضل قد ثبت بالتواتر
جواز قراءة القرآن لنا بل استحبابه بل وجوبه في الجملة وح [illegible] ان يكون الجائز مثلا التلاوة بغير القراءات او بجميعها او بواحد
منها معين او لا على التعيين والاول مستلزم لترك القراءة والثاني مخالف للاجماع والثالث ترجيح بلا مرجح فتعين
الرابع وهو المطلوب ثم هنا امور ينبغي التنبيه عليها الاول انك قد عرفت انه لا اشكال في جواز القراءات السبع واما
القراءات الثلث الاخر التي اشرنا اليها فهل يجوز القراءة بها ام لا في الصلوة ونحوها فالمحكي عن المشهور بين المتاخرين الاول لما
ادعوه من تواترها كما عن العلامة والشهيد او لدعوى ان الشهيد لها لتواترها ولا تقصر عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد وعن جماعة الثاني
لعدم العلم بكونها قرانا لعدم ثبوت تواترها ولان اليقين برفع اشتغال الذمة بالعبادة لا يحصل بها وهذا اظهر
واحوط [illegible] ان مقتضى القاعدة وجوب تحصيل العلم بان القراءة التي يريد المكلف ان يقرء بها في الصلوة ونحوها
من القراءات السبع ولكن قد يشكل ذلك بان تكليف عامة الناس بذلك حرج عظيم ومع ذلك فالظاهر احدبو جوب مع
مسيس الحاجة اليه الظاهر [illegible] ظاهرا فاذن عدم الوجوب اظهر فهل يجب الاجتهاد فيه وتحصيل الظن بالرجوع الى
الكتب المؤلفة في القراءة او يكفي التقليد قال بعض الاجلة فيه اشكال ولعل الاقرب الاول لما تقدم من الاستفادة من سيرة
عدم وجوب استقصاء البحث والاجتهاد مع ان فيه مشقة عظيمة لا يتحملها عامة المكلفين فيمكن دعوى جواز الاعتماد
على المصاحف المتداولة المظنون صحتها وعلى العدل الواحد [illegible] ان المراد بتواتر القراءات كما عن الشهيد الثاني
عن جماعة من القراء انحصار المتواتر فيها لا ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر فان بعض ما نقل عن السبعة
فضلا عما عن العشرة الاخر شاذ انتهى واقول على هذا يكون اللازم على المكلف تمييز الشاذ من هذه القراءات عن غيره
علما او ظنا يعتد به ما مر في معرفة نفس القراءات ليتجنب عن قراءته في الصلوة ونحوها وذلك لان ما شذ ليس من
القرآن جزما بناء على القول بان شرط القرآن [illegible] فالذي تواتر يجزم بانه ليس قرانا او لا انه وان احتمل
ان يكون قرانا على ما عرفت من عدم وجوب تحصيل التواتر بحكم وقوعه ح الا ان مجرد الاحتمال لا يكفي
لان المرجع الاجماع على الاخذ بالقراءات السبع او العشر الا ما علم انها ما امرهم بقراءة القرآن كما يقرء الناس
وغير ذلك الا الشاذ التواتر فهم الكل عن صريح جماعة بعيد [illegible] التصريح عنهم بانه لا عمل بالشواذ ان المراد بالشواذ
ما عدا القراءات السبع او ما عدا العشر [illegible] حصر الشواذ في ذلك وهذا ما حكى عن ان كل السبع او العشر
متواترة ولا شاذ فيها كما يشعر بذلك قولهم ان السبع او العشر متواترة وينافيه ما مر عن الشهيد الثاني
او على ان الشاذ الذي يكون في السبع او العشر يجوز القراءة بها وهو ممنوع بما ذكرنا الرابع كما يجوز القراءة
بكل من السبع يجوز العمل بها وفقها بحيث عدم الخلاف فيه من القائلين بجواز العمل بظاهر القرآن للادلة
جملة مما مر في جواز القراءة من الاجماع والمعرفة على ذلك مضافا الى نقل الاجماع المركب والبسيط عليها عليه
بخصوصه وح فما اتفقت فيه القراءات او اختلفت بما لا يوجب تغير المعنى لا اشكال فيه واما اذا اختلفت

بما اوجب

فلا يكونوا اثمام

التواتر

بما اوجب فلو قلنا بعدم شمول ما دل على العمل بالقراءات لصورة التعارض
فلا اشكال ح ايضا فيطرحان واذا قلنا بالشمول يصير من تعارض البينتين
او خبرين فيعمل هيهنا كل مجتهد بما يقتضيه اجتهاده هناك من الاخذ بالراجح
ان كان هناك رجحان لاحدهما والا فالتخيير والرجوع الى الاصل والتوقف
في الواقعة وهو الاظهر على ما اختاره وما اخترناه ايضا من ان جواز
الاخذ بكل من القراءات انما هو للجهل بالواقع ومن باب الضرورة والا
فكلام الله تع واحد وتعدده وان امكن الا انه غير ثابت وقد
حكى هنا قولان احدهما المنسوب الى المعروف بين القوم ان القراءتين المختلفتين بمنزلة آيتين نطق بهما الكتاب فيخصص احدهما
بالاخرى وتقيد بها كما خصصوا قراءة الا كثرين حتى يطهرن بالتخفيف
بقراءة بعضهم بالتشديد وثانيهما انهما اذا اختلفتا في الحكم كانتا
بمنزلة ايتين كما مر وان لم تختلفا فكلام الله تع شيء واحد لكن اجاز
لكل قبيل ان يقرء بما طبعت عليه السنتهم الخامس قد صرح غير واحد
بانه اذا قرء بعض القرآن او في بعض الاوقات بقراءة لا يجب الاقتصار
عليها بل يجوز قراءة بعض اخر وفي وقت اخر بقراءة اخرى للاصل
بل عن صريح جمع عدم استحباب اتباع قراءة الواحد ايضا نعم لا بد
في جواز ذلك كما صرح به من ان لا يترتب بعضها على بعض بحسب العربية
فلا يجوز في قوله تع فتلقى ادم من ربه كلمات رفع كلمات معا
ولا نصبهما معا وان كان كل منهما صوابا عندهم بان يؤخذ رفع ادم

وقف

المعنى

ادم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته وذلك لفساد
وقد ينقل جواز ذلك ايضا وهو ضعيف السادس المحكي عن المنتهى
ان احب القراءات الى قراءة عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وقراءة
ابي عمرو بن العلا فانهما اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما
من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرء به
صحت صلوته بلا خلاف المقصد الثاني في السنة وفيها
مباحث متكثرة الا ان المقصود في هذا الكتاب باب حجية خبر الواحد
ووقوع التعبد به شرعا دون ساير المباحث اعلم ان اصحابنا
بعد ما نقل من اتفاق كلهم على جواز التعبد به عقلا خلافا لما عن ابن
قبة من استحالته عقلا وما عن بعض اخر من وجوبه كذلك اختلفوا
في وقوع التعبد به شرعا فعن الشيخ ومن تأخر عنه اثباته وهو
المشهور وعن السيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس نفيه
ولكل من القولين ادلة نتعرض لها في مطلبين المطلب الاول
في ادلة المثبتين وهي من الكتاب والسنة والاجماع والعقل
فلنشرف الكلام فيها برسم مقامات المقام الاول
فيما استدل به من الكتاب وهي عدة ايات الاولى قوله تع في
سورة التوبة وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة
منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون وجه الدلالة في الاية الشريفة ذكروا وجوها ثلثة

احدها

احدها انها من بقية احكام الجهاد وذلك انه لما نزل في المتخلفين عن
الجهاد ما نزل كان المسلمون اذا بعث ص سرية الى الكفار ينفرون
جميعا ويتركون رسول الله ص منفردا فنزلت الاية والمعنى على
ما عن ابن عباس لا يجوز للمؤمنين ان ينفروا باسرهم الى الجهاد بل
يجب ان ينفر بعض للغزو ويقيم في صحبة رسول الله ص وخدمته
اخرون والضمير في ليتفقهوا ولينذروا اما للطايفة النافرة
كما عن بعض المفسرين ومعنى تفقههم انهم اذا شاهدوا المسلمين مع
قلتهم وفقدهم للزاد والسلاح قد غلبوا على الجم الغفير من المشركين
تنبهوا لدقايق صنع الله في اعلاء كلمته وتفطنوا بحقيقة الاسلام
فاذا رجعوا الى قومهم انذروهم بما عاينوا من دلايل الحق ليحذروا
عن الكفر ويتركوا الشرك والنفاق واما للفرقة باعتبار من
بقي منهم كما عن الاكثر على ما عن النيشابوري والقوم عبارة
عن الطائفة النافرة والمعنى ليتفقه المقيمون في خدمته
الرسول ص في الدين ولينذروا قومهم النافرين اذا رجع القوم
اليهم فغاية النفر على الاول الجهاد والتفقه جميعا وعلى
الاخير كالوجهين الاتيين الاخير فقط ثانيها انها ليست
من بقية احكام الجهاد بل هي مسوقة لبيان حكم اخر مستقل وهو
وجوب النفر الى طلب العلم ووجه وقوعه بعد احكام الجهاد
ومناسبته معها ان الجهاد كما يتعلق بالنفر كذلك التفقه في الغالب

لا يكون الا بالنفر والمعنى وما كان شأن المؤمنين وما يستقيم لهم او ما
ينبغي لهم ان ينفروا الى طلب العلم كافة فهلا نفر من كل فرقة الاية
والضماير الاربعة للطايفة النافرة والثلثة الاخيرة الى جماعة
المقيمين ثالثها التركيب من السابقين بان يكون المعنى وما
ينبغي للمؤمنين ان ينفروا كافة الى الجهاد بل عليهم ان ينفر من كل
فرقة منهم طايفة للتفقه ايضا وربط الاية بما قبلها من احكام
الجهاد ح ظاهر على كل من الوجوه الثلثة فقد اوجب الله تعالى
الحذر على الطايفة الباقية او النافرة باخبار عدد لا يفيد قولهم
العلم وهم الجماعة النافرة او الباقية ومعنى وجوب الحذر
باخبار من لا يفيد قوله العلم هو حجية قوله ولو بضم عدم الفصل ولكن
لا بد هنا من بيان المقدمتين اعني ايجاب الحذر عند الانذار وكون
عدد المنذرين لا يفيد العلم اما الاولى فيمكن بيانها بوجهين
احدهما ان كلمة لولا للتنديم او التحضيض وايا ما كان فيفيد وجوب
النفر وقد جعل غايته التفقه والانذار فيكونان واجبين فان
ايجاب شيء لاجل غاية ظاهر في ايجاب تلك الغاية وان كانت متعددة
وكون اللام للعاقبة بعيد جدا والمفهوم من وجوب الانذار عرفا
هو جواز العمل بمقتضاه بل وجوبه اذ لو لم يجب القبول لما كان للانذار
فايدة وكون فايدته هو ان ينضم به انذارات اخر فيبلغ التواتر
او القرينة فيفيد العلم مدفوع بان ذلك فايدة نادرة بعيدة يشهد

الاعتبار

الاعتبار الصحيح بعدم اعتبارها في مثل المقام ومثله دعوى ظهور الاية في ان
قبولهم حسن لحسن الاحتياط لا لحجية قولهم اذ قد عرفت ظهورها في وجوب
الحذر وهو ظاهر في ان ذلك لحجية قولهم للوجوب الاحتياط وكذا دعوى
ظهورها في ان وجوب الانذار انما هو لصيرورته سببا لترك المساهلة في امر
الدين لا لقبول ما ينذرون ولا اقل من التساوي فيحصل الاجمال فانه
لا ظهور لما ذكره ولا مساواة فان الانذار لترك المساهلة لا يحتاج
الى النفر والتفقه هذا ثم ما ذكرناه من البيان انما هو فيما لو كان المراد النفر
الى التفقه ولو اريد النفر الى الجهاد كما في ثاني احتمالي الوجه الاول
فيستفاد وجوب بقاء البعض للتفقه من صدر الاية وان امكن منع
دلالته على الوجوب باحتمال وروده مورد توهم الحظر وثانيهما
ان كلمة لعل للترجي وهو محال على الله تعالى فيحمل على اقرب مجازاته ولما كان
الطلب لازما للترجي لكون المترجي للشيء طالبا له حمل على الطلب اذ ليس
هنا معنى اخر يساويه او يترجح عليه والطلب ظاهر في الوجوب فيكون
المراد وجوب الحذر واما الثانية فلان الفرقة يصدق على
الثلثة والطايفة النافرة منها يكون بعضها فيكون اثنين او واحدا
لصدق الطايفة على الواحد كما عن جمع من اهل التفسير واللغة
ولا ينافيه هنا ضمير الجمع في ليتفقهوا لانه للطوايف او للباقين
من الفرق المتعددة ولا يلزم من ذلك صدق الانذار عن كل من
الطوايف بالنسبة الى كل من الاقوام بل يكفي في صدق الاية انذار كل طايفة

بالنسبة الى قوم فالمنذر الذي اوجب الله تعالى على قومه اتباعه لا يبلغ ان يكون
عدد التواتر بل قد عرفت انه ربما يكون اثنين بل واحدا ايضا فقد ثبت
دلالة الاية بجميع وجوهها الثلثة على حجية خبر الواحد الا انها على
اول احتمالي الوجه الاول لا يفيد الحجية في الاحكام الشرعية الا بتأييد
عدم القول بالفصل ولكن لا حاجة اليه لبعد الوجه الاول بكلا
احتماليه من سياق الاية وكونه مخالفا لظاهرها فلا يكون الاستدلال
بها باعتبار ذلك الوجه بل باعتبار احد الوجهين الاخيرين فلا
يرد ما ربما توهم وقد يورد عليها مضافا الى ما عرفت ومنع في بيان
المقدمتين بوجوه اخر ضعيفة ايضا احدها ان حقيقة الانذار التخويف
فيما علم وجوبه او حرمته وظاهر ان النفس يشتغل بالتخويف من دون
ان يتوقف ذلك على حجية خبر المنذر ولو سلم ان المراد بانذار القوم
اعلامهم بما لم يعلموا به من الاحكام التي يوجب مخالفتها العقاب
فلا ريب ان اعلامهم بذلك يوجب لهم الظن بما يحذر على المخالفة
ودفع الضرر المظنون واجب عقلا والا لم يتم لنبي على احد حجة
بل الخصم بانه لا اعلم صدقك في قولك ما لم انظر في معجزتك ولا يجب على
النظر الا ما يدرك الا من قولك فظهر وجوب اتباعه مع ان الانذار لا يتحقق
في غير الوجوب والتحريم من الاحكام وفيه ان ما قبل التسليم تقييد
بلا دليل وما بعده مدفوع بان الغرض ليس مجرد تخويف القوم
لظهور ان الغرض من الامر بالنفر تفقه النافرين ثم تعليمهم للباقين لان الكل

مكلفون

مكلفون بالتعلم ويجب عليهم النفر كفاية فيسقط بفعل البعض ويكون على غير
الاخذ منهم وعليهم التعليم لهم فالمراد بالانذار تعليمهم ثم تخويفهم على المخالفة
وبعبارة اخرى المراد تعليمهم على وجه الانذار ولو كان المراد نفس الانذار
ايضا يستفاد منه التعليم ح يكون لظهور ان الغرض الاهم
من النفر كان ذلك بل نقول ان الانذار يتحقق بنفس بيان الوجوب والحرمة
فان معناهما ترتب العقاب على الترك او الفعل وح فيتم الكلام في سائر
الاحكام بعدم القول بالفصل او بطريق الاولوية ثانيها ان امتناع
حمل الترجي على حقيقته لا يوجب الحمل على الوجوب بل نحمله على الاستحباب
ويمنع كون الطلب المستفاد من الترجي ازيد من هذا مع انه المؤيد بالاصل
واجيب عنه بوجهين الاول ان المقتضي للحذر ان كان موجودا كان الحذر
واجبا والا لم يكن راجحا ايضا وان شئت فقل ان الطلب اذا تعلق بالحذر والتذكر
والارتداع ونحوها فهو للوجوب اذ لا حسن له الا اذا وجب واما ما قيل
انه ربما يحسن لاحتمال وجود المقتضي فيكون ندبا وله نظاير في الشرع
ككراهة الوضوء بالماء المشمس مخافة البرص فيدفع بما ذكره سيد الاواخر
من ان مثل هذا الخطاب مجاز في العرف حقيقة في الوجوب كان قولك لعله
يحذر وليحذر فلان مجاز حقيقته في التهديد وهذا كما تقول
لعله يرتدع قال تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى اي ان المقام
مقام تذكر وارتداع فاذا وقع الانذار او القول كان التذكر والحذر
واجبا هذا مضافا الى ما مر من ان ايجاب الانذار دال على وجوب الحذر

الثاني انا سحباب العمل بخبر الواحد اذا كان مدلوله الوجوب مما لا يتصور معنى لان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري والمفروض انه ليس له هنا فردان سوى الاصل والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد اما بالتخيير بين ان يقول لا حكم في المسألة بالخصوص من الشارع او يقول بعدم الحكم الشرعي وبين ان يذعن بوجود حكم من الشارع على ما هو مقتضى الخبر واما بالتخيير بين الاصل الخاص والخبر الخاص اي بين ان يعلم ذمته برية من الوجوب الذي هو مدلول الخبر مثلا وبين ان يعلم ذمته مشغولة به وعلى الفرضين لا يصح اعتقاد مدلول الخبر وهو الوجوب اذ التخيير هنا ليس من قبيل التخيير بين الرجوع الى المجتهدين المختلفين في الرأي او الخبرين المتعارضين اذ التخيير في هاتين الصورتين اضطراري وارشاد للطريق العمل في صورة جهالة الحكم وتردده بين الامرين وفيما نحن فيه انشاء حكم اولي من حضور الشارع ويكون من باب التخيير بين خصال الكفارة وتعيين

حاصل المعنى ان خبر الواحد اذا دل على وجوب شيء فانت مخير بين الاتيان بذلك الشيء وعدم الاتيان به وان كان الاتيان به احسن وهو صريح في نفي الوجوب واخراج للخبر عن مدلوله الحقيقي وما ذكر هذا الجواب ما ذكره الفاضل الغرد وقد المنسب هنا وما نقلناه تخليص لبعض كلامه وتحصيله ان العامل من خبر المتضمن بالوجوب مثلا ان كان مستحبا كما ذكره المورد لزم اما اخراج الواجب عن معناه او الحكم باستحباب الواجب وجواز تركه وهو تناقض غير معقول وفيه ان مراد المورد ان خبر الواحد ليس بحجة على الفقيه

ولا يثبت مدلوله عليهم بل انما يستحب لهم نقل ما دل الخبر على وجوبه وتركه ما دل على حرمته وهذا ليس اخراجا للخبر عن معناه ولا تناقضا بل هو مثل قولك للحكيم اذا سألك السائل شيئا وطلب منك على وجه الحتم يستحب لك ان تعطيه ذلك الشيء ولا تمنعه فانك بقولك هذا ما اخرجت كلام السائل عن معناه ولا حكمت على المخاطب بندب ما هو واجب عليه بل بينت له ان ما اوجبه السائل عليه لم يصر واجبا عليه بل يستحب له اجابته ونظير ذلك ايضا ما صرح به غير واحد في مسألة التسامح في ادلة السنن من حملهم الاخبار الضعاف الدالة على الوجوب او الحرمة على الاستحباب او الكراهة هذا ولصاحب الفصول ايضا ايرادات على ما ذكره ومن اراد الاطلاع فليراجع كلامه فيها ثالثها ان المراد بكل فرقة ليس كل جمع جمع لعدم ظهور ذلك منه مع انه يستلزم وجوب النفر كفاية على طائفة من كل جماعة جماعة ولم يقل به احد بل الظاهر منه كل كثرة اشتركت في وصف جامع كاهل قرية او بلد او قبيلة وكذا الظاهر من الطائفة ايضا الكثرة وظاهر ان اهل بلد او قبيلة اذا ارسلوا طائفة وجاؤهم بخبر متفقين عليه افادهم العلم او لم يحقق التواتر وفيه ان ظاهر الفرقة وان كان ما ذكر الا ان الطائفة المرسلة لا ظهور لها في الكثرة لعدم تبعد رجوعهم لا يلزم اتفاقهم على الخبر وعلى تقديره حصول العلم لانه بل الغالب عدم غاية الامر امكان ذلك وهو بمجرده لا يجدي على كون الفرقة قبيلة خاصة او اهل قرية مثلا لا يستلزم ان يكون عددهم

كثيرا وما ذكره من عدم الوجوب الكفائي في كل جماعة انما يسلم اذا لم يكن كل جماعة جماعة فرقة خاصة واما اذا فرض ان اهل قرية خاصة مثلا لم يكن الا خمسة او عشرة وكذا اهل بلد او قرية اخرى وجب على كل من الفرقتين مثلا ارسال طائفة ولا منع عدم القول بذلك في مثل المفروض وبالجملة فاطلاق الاية يشمل صورة كثرة الفرقة وكثرة الطائفة وقلتهم وصورة العلم وعدمه على حد سواء بل الغالب لثاني وجه فيتم المطلوب رابعها ان المراد بالتفقه التفقه في اصول الدين وتحصيلها بالبرهان حتى يكون الانذار بيان الدليل فيجب الحذر وان لم يكن خبر الواحد حجة اذ لا يشترط في نهوض الدليل كون المتمسك ممن يقبل خبره ولا يعدل عن لفظ التفقه مع ان الخطاب للمؤمنين وهو ظاهر في انهم عالمون بما يعتبر في الايمان مع ان الاهتمام في امر الفروع ايضا شديد جدا فلا وجه للتخصيص خامسها ما نقله العلامة عن ابي الحسين حيث قال واورد ابو الحسين اعتراضا وهو ان الاية دالة على قبول الفتوى لا الخبر وذلك انما كان لفظ التفقه اهل دعوى ان الغالب في ذلك الزمان كان هو الافتاء وهو يوجب انصراف الانذار الى الفتوى دون الرواية واما ما كان فلا يتم الاستدلال بالاية على المرام من حجية الخبر بل انما يدل على وجوب قبول قول الواحد في الفتوى الخارج عن محل النزاع وهذا الاعتراض وان جعل العلامة لا ربما غير متدفع الا انه يمكن دفعه بان الانذار مطلق يشمل ما لو كان بطريق

الفتوى او الرواية والتقييد بالاول تقييد بلا دليل وما ادعى من الغلبة ممنوع جدا وكذا امتناع لفظ التفقه ذلك فانه في اللغة مطلق الادراك والمعنى المصطلح معنى جديد لا يحمل عليه الكتاب والسنة مع انه لو سلم اراده ايضا لم يعلم ان الفقيه لا ينذر بالرواية ولو ادعى ان الظاهر من الاية كون انذارهم بما تفقهوا فيها من الاحكام المستنبطة كان ممنوعا بل الظاهر ان المراد بقوله تعالى ليتفقهوا في الدين على تقدير ارادة المصطلح ليجتهدوا في الاحكام ولينذروا قومهم بنفس تلك الاحكام او بالادلة التي استنبطوها منها مع ان الاجتهاد في ذلك العصر كان قليلا جدا وكان الغالب نقل الاخبار والاخذ منها وكان صحابة الرسول واصحاب الائمة وغيرهم ممن كان ياخذ الاحكام منهم بالسنة اليهم كالمقلدين في هذا الزمان بالنسبة الى المجتهد على انه في مقابل الاعتراض المذكور لا بد من تقييد الانذار بالمكلف بطريق الرواية اذ لو ابقي على اطلاقه او اريد الفتوى لزم تخصيص القوم بغير المجتهدين لان فتوى المجتهد ليس حجة على مجتهد اخر وتخصيص الكون بمقتضى الحكمة اولى من تخصيص عموم الثاني الذي هو اسم جمع مضاف لان عمومه وضعي ولكن قد يورد على ارادة الرواية ايضا بانه يلزم تخصيص القوم بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامي الاستدلال بالادلة فاذ بنت على الاحكام وهذا تخصيص بالاكثر اذ غير المجتهد اكثر من المجتهد بخلاف الحمل على الفتوى فان اللازم منه اخراج المجتهد من القوم

مزاولة بالترجيح وبالجملة فالظهر ما يرد في المقام ان ابقاء الاية على عمومها
فخالف للاجماع فلا بد اما من تقييدها بصورة افادة انذار المخبرين
العلم او تخصيص الانذار بالافتاء والقوم بالمقلد او تخصيص الاول بالاخبار
والثاني بالمجتهد والاستدلال بها على الاخير ولا ترجيح له على سابقيه
لو لم يكونا ارجح منه وتحقيق ما يجب به عند ان الانذار ومطلق حيثما
كان تسمية واما القوم فيخرج منه المجتهد بالنسبة الى الافتاء ولا حاجة
الى اخراج العوام بالنسبة الى الاخبار لان عوام زمان الحضور لا مانع
لهم عن التمسك بالاحاديث اذ فهم الاحكام الفرعية منها لم يكن
محتاجا الى اجتهاد فان تمسكهم بالروايات ليس الا كتمسك المقلد
بما ينقل اليه من مجتهده واما عوام هذا الزمان فهم وان لم يجز لهم استنباط
الاحكام منها نظرا الى ان الاخبار المروية المجتمعة في هذا الزمان
لما فيها من الاختلافات الكثيرة سندا ومتنا ودلالة وتعارضا
يحتاج استنباط الحكم منها الى الاجتهاد الا انهم ليسوا فيها مخاطبين بالاية
حتى يلزم تخصيصهم او نقول ان المراد بالانذار ما كان بطريق الرواية
نظرا الى غلبة هذا النوع في ذلك الوقت ولا يلزم تخصيص في القوم كما
عرفت سادس عشرها ان عمدة الاخبار عن امر مخوف لا يسمى
انذارا ما لم يقصد معه تخويف وهو خلاف طريقة اهل الرواية غالبا
فان قصدهم في الغالب مجرد نقل الخبر ومن هنا ترى لهم كثيرا ما يروون
ما لا يعملون به وكذا الكلام في الافتاء فان كثيرا من صوره لا انذار معه

فلا يشمل الاية الا بعض افراد الخبر وبعض افراد الفتوى والمقصود هو العموم جوابه
ظاهر مما مر في دفع الايراد الاول سابع عشرها ان اطلاق الاية معارض باطلاق
اية النبأ الدالة على عدم قبول خبر الفاسق وتعارض العموم من وجه والثاني
لموافقته للاصل وتقويته بالتعليل وتعاضده بما اشتهر من اعتبار
العدالة ارجح من الاول فيقيد اطلاق الاولى فلا يستفاد
من الاية الا حجية خبر من ظهر عدالته اما بالعلم او بطريق علمي وهو
بالنسبة الى كل اخبارنا او جلها مفقود ولو قيل يقوم الظن بالعدالة مقام
العلم بها عند تعذره قلنا انما يقوم الظن مقامه اذا علم ان وجوب العمل بخبر
الواحد العدل الواحد بعد انسداد طريق العلم اليه باق وهو غير معلوم
لاحتمال ان يكون التكليف بعد الانسداد بمطلق الظن او بالظنون الخاصة
التي من جملتها خبر من يحصل الوثوق بصدقه وان لم يحصل الوثوق بعدالته
واقول لا يخفى ان الحال في الاية الشريفة كغيرها من الايات التي
تشمل الغائبين اما بنفسها او بدليل الاشتراك فكما ان في تلك الاحكام
ينتقل بعد انسداد باب العلم بها الى الظن فكذا هنا فاذا وجب علينا
اتباع خبر العدل فاذا علمنا انه خبر عدل عملنا به والا نعملنا
بالظن انه خبر عدل كخبر العدل كالصلوة والحج وسائر الموضوعات
التي نتنزل بعد انسداد باب العلم بمعرفتها الى الظن بها على ان
الطرق التي جعلها الشارع لمعرفة العدالة من حسن الظاهر
والشياع وغيرها مما يثبت بها العدالة في كثير من الروايات

ان مفهوم التعليل في اية النبأ وهو عدم قبول ما لا يحصل منه العلم مخصص
لاطلاق هذه الاية ونحوه فلا دلالة لها على قبول الخبر اذا لم يفد العلم
وفيه ان مفهوم التعليل ليس عدم قبول ما لا يحصل منه العلم بل عدم
قبول ما في قبوله تعريض كاصابة القوم تاسع عشرها ان مفاد
الاية مقبولية الانذار وان لم يطلع السامعون على الاية مع ان
من المستدلين بها من يقول بحرمة التعبد بالاحاد قبل ورود
الشرع به وح فلا بد اما من تقييدها بصورة افادة الخبر العلم
او بصورة اطلاعهم على الاية ولا ترجيح للثاني وفيه ان هذه الاية
ليست الا كسائر الايات المثبتة للتكاليف فان كلها مشروط
بالعلم وهو معلوم من الخارج من دون دلالة لتلك الايات عليه
واما التقييد الاول فبعيد بالنسبة الى ما ذكرناه جدا على انها
انما للتفقه بالاية وهم الاجلة تنصرف الى صورة افادة العلم ولا
اقل من الشك وفيه منع ظاهر بل ظاهرها العموم حادي عشرها
انها معارضة بما دل على حرمة العمل بالظن من الايات والاخبار
وغيرها وهي ارجح لكثرتها وقوة دلالتها وفيه ان الظاهر
من تلك الادلة هو حرمة العمل بالظن من حيث هو ظن اما ظن قام
الدليل على اعتباره فلا والظن المستفاد من الخبر مما دلت
الاية على اعتباره فلا تعارض في الحقيقة ثاني عشرها
انها لو دلت على قبول قول الواحد لزم عدم قبوله في الاحكام الشرعية

التي هي العمدة في المقام لان قول السيد وابن زهرة في الاحكام الشرعية
ونقلهم الاجماع على ذلك انذار منهم على العاملين به فيدخل تحت الاية
ولا يمكن العمل بخبرهم وخبر غيرهم جميعا فلا بد من اخراج احد الخبرين
من عموم الاية ولا ترجيح يجب التوقف وهو مستلزم لسقوط العمل
بجميع الاخبار ويدفع تارة بان خبرهم واجب الطرح عندنا اما
عند من لا يمنع عن ذلك فلانه العامل به يستلزم سقوط العمل بكثير
من الاخبار والاجماعات المنقولة وهم لا يقولون به قطعا واخرى
بانه لو حكم بخروج خبر غيرهم من العموم لزم خروج الاكثر بخلاف ما لو
حكم بخروج خبرهم فهو اولى بالخروج وان كان يلزم منه زيادة تخصيص فيما
دل على حرمة العمل بالظن فانه سهل بالنسبة الى خروج الاكثر لا دافع
على الاول مضافا الى ما يرجح خروج خبرهم ايضا من دعوى جماعة من
الاصحاب الاجماع على جواز العمل باخبار الاحاد وهي معتضدة بالشهرة
العظيمة جدا مع ان حجية خبرهم يستلزم عدم حجيته لانه من جملة
اخبار الاحاد ولكن فيه نظر ثالث عشرها ان المتبادر
من الانذار ما كان بلا واسطة سيما ان الخطاب في زمان
الحضور كان كذلك واخبارنا ليست كذلك وايضا المتبادر منه ما كان
بلا معارض وكثير من الاخبار معارض بغيرها فلا يشملها الاية
ولا سيما ما اجتمع فيه الامران وفيه منع ما ادعي من التبادر
بل الظاهر شمول الانذار لجميع الصور المذكورة مع انه لا فارق بين

للمشافهين

ما كان بلا واسطة وبدونها رابع عشرها ان الحكم المذكور انما هو
وثبوته لغيرهم انما يكون بالاجماع ولا اجماع في المقام ودفعه
اولا منع كون الخطاب المذكور ونحوه مختصا بالمشافهين وثانيا
ان دليل الاشتراك لا ينحصر في الاجماع مضافا الى ما صرح به بعض
من انه لا نزاع هنا في شركة التكليف بل في ثبوت اصل الحكم اذ
على تقدير ثبوته في حق الحاضرين لا كلام في ثبوته في حق الغائبين
نعم ما يحتاج منه الى اجتهاد وترجيح يكون مختصا بالمجتهد خامس
عشرها ان المسئلة اصولية لا بد فيها من القطع والاية غايتها
الظهور والجواب ان الظاهر الذي دل القاطع على حجيته حجة في
الفروع والاصول جميعا كما ان ما لم يدل قاطع على حجيته ليس بحجة
في شيء منهما فان الظن اذا لم يثبت حجيته لم ينفع في شيء ولا يغني
عن الحق شيئا واذا ثبت حجيته بدليل قطعي كان الاعتماد على ذلك
الدليل القطعي ولو بتوسط ذلك الظني لا يضر في شيء الاية الثانية
من الايات التي استدلوا بها على المقصود قوله تعالى في سورة الحجرات
يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين والاستدلال بهذه الاية من وجوه
ثلثة احدها ان الدلالة من باب مفهوم الشرط بمعنى ان لم يجيئكم فاسق
بنبأ فلا يجب التبين واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق الذي
هو مندرج في عدم مجيء الفاسق لانه فيما لو لم يجيء احد بنبأ او جاء به

غير فاسق

غير فاسق فاما ان يجب قبول خبره وهو المطلوب او يجب رده فيكون اسوء
حالا من الفاسق ثانيها ان الدلالة من باب مفهوم الصفة
اي ان جاءكم غير فاسق فلا يجب التبين والتقريب كما مر وقوله
انه نعم اوجب التبين عند اخبار الفاسق فاذا اخبر العادل لا يخلو اما ان يجب
القبول وهو المطلوب او الرد فيكون العادل اسوء حالا من الفاسق حيث
ان خبره يقبل بعد التبين وخبر العادل يرد بالمرة ولا يلتفت اليه اصلا
او يتوقف عند خبره حتى يتبين حاله كما في خبر الفاسق فيكونان
متساويين في هذا المعنى واذا تساويا في ذلك تنتفي فائدة الوصف
بالكلية ثالثها ان الدلالة من باب التعليق على الوصف المناسب
كما عن غير منهم العلامة في نهايته وبيانه انه تعالى امر بالتثبت عند اخبار
الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي
وهو كونه فاسقا والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران
فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب
الاستناد به اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي
لتقدمه عليه فيكون الحكم قد ثبت قبل حصول العرضي فلا معنى لجعله
مرتبا عليه فيكون الفسق علة للتوقف والتثبت فاذا لم يكن فسق
لم يجب التثبت فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون العدل
اسوء حالا من الفاسق واول هذه الوجوه اظهر في الاستدلال
وعليه اعتمد عميد الاسلام حيث قال المحققون ان الاية دالة على المطلب

انما جاء من تعليق الحكم وترتيبه على الوصف المناسب للعلية فيشعر بان علته
وجوب التبين هي كون الجائي فاسقا وذلك يقتضي عدم ايجاب
التبين عند انتفاء الفسق لان انتفاء العلة ناص بانتفاء معلولها
ثم دفع احتمال ان يكون هناك علة اخرى للتثبت غير الفسق فلا
ينتفي بمجرد انتفائه بان هذا الاحتمال لا يجري في المقام وذلك
لان عادة الناس لما كانت جارية في قبول الاخبار في معاملاتهم
وسياساتهم ومعاشراتهم ولم ينكر الله عليهم من ذلك الا قبول
خبر الفاسق علم اختصاص الانكار به اذ لو كان هناك قسم اخر
من الاخبار لا يجوز قبوله لا نكره انتهى واما الوجهان الاولان فيرد
على اولهما ان مفهوم الشرط في الاية هو ان لم يجيئكم فاسق بنبأ
فلا يجب التبين عن حال خبره للزوم اتحاد الموضوع في المفهوم والمنطوق
في الشرط والجزاء وموضوع الجزاء في المنطوق هو نبأ الفاسق اذ
المعنى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا عن حال نبأه فلا بد على ما هو
المطلوب من قبول خبر العادل من غير تبين وجعل الموضوع النبأ
ليكون الكلام مسوقا لبيان حاله لا لبيان حال الفاسق فيرجع
المراد الى ان الخبر ان جاءكم فاسق به فتبينوا عنه وان لم يجيئكم فاسق
به سواء جاء به عادل او لم يكن هناك خبر اصلا فلا يجب التبين عنه
بعيد لا داعي اليه ارتكابه مضافا الى ان المراد بالتبين اما عدم
جواز القبول ما لم يتبين او الرد فان كان الاول صار المفهوم ان

ان لم يجئ

ان لم يجئ به فاسق سواء جاء به غير فاسق او لم يجئ به احد فيجوز قبوله ولا
معنى له بالنسبة الى الشق الثاني اذ القضية الموجبة لا تكون بدون الموضوع
وان كان الثاني كان المفهوم كما مر الا ان قولنا يجوز قبوله يبدل بقولنا
لا يرد وهو وان كان صحيحا نظرا الى ان السالبة لا يقتضي وجود
الموضوع عقلا الا انه يستفيد عرفا ويلزم خلاف الظاهر من هذه
الجهة ايضا نعم لو جعل معنى الاية ان كان المنبئ فاسقا فتبينوا صح المفهوم
وتمت الدلالة لكن لا باعث لهذا الجعل غاية الامر انه لو صح جعله كذلك كان المفهوم
لغوا وهو لا يستلزم تبديل الكلام بما لا يصير مفهومه كذلك بل يبقى الكلام
على ظاهره ويحكم بالغاء مفهومه وعدم اعتباره واما ثانيهما ففيه
اولا ان مفهوم الوصف ليس بحجة واما ثانيا فانه لو سلم الاستدلال بمفهوم الوصف فهو وان كان سالما عما ذكر لكنه
مجرد على المشهور المعتبر الا ما يفهم من قرينة وهي مفقودة في المقام الا
اذا رجع الى الوجه الثالث بل الوصف هنا حيث لم يجر على موصوفه
لفظا يكون اضعف حالا عما جرى عليه واشبه بمفهوم اللقب اذ ليس في الكلام
ح قيد زائد لو لم يعتبر مفهومه للزم اللغو كما في خلاف الاول فقولك
ان جاءك مخبر او فاسق او رجل بنبأ كله على حد سواء في عدم العبرة
بالمفهوم منها ومن صحح التعبير بالفاسق على غيره يمكن ان يكون
للاشارة الى فسق من نزلت الاية في شانه اولا الى ان الاهتمام
بالتبين عن حال خبره اكثر حيث ان الموجب لعدم مطابقة الخبر للواقع
فيه ازيد لانه مع مشاركته للعادل في السهو والخطاء يزيد عليه بتعمد

فبالاثر عن الاعتناء بما لا عبرة به من الامارات الضعيفة بل عن تعمد
الكذب عصيانا ايضا بهذا وقد اورد على الاية بوجوه اخر ايضا منها
ان مفهوم الشرط ليس بحجة ومنها ان المفهوم لا عموم له وجوابها ظاهر مما
مر في محله ومنها ان المفهوم انما يكون حجة اذا لم يكن واردا مورد
الغالب وليس هنا كذلك اذ الغالب في المخبر الفسق فالتقييد هنا
مثله في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وفي قوله تعالى واذا نودي
للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وفيه منع ما ادعاه من
الغلبة ومنها ان المفهوم هنا يعارض التعليل في المنطوق لتعارض
العامين من وجه فان خبر العادل كثيرا ما لا يفيد العلم فيكون جهالة
فلا يكون حجة بمقتضى التعليل وان كان اعتبار المفهوم يقتضي حجيته
واذا تعارضنا كان التعليل اقوى ولو سلم المساواة كان الترجيح
معه ايضا لاصالة عدم الحجية ويمكن دفعه بان الجهالة وان كانت
لغة عدم العلم الا ان المتبادر منها في المقام ليس ذلك بل المراد
ما لا ينبغي للعاقل ان يكابه فيكون العمل موصلا الى ما يحب والملامة
فان العمل بخبر الفاسق نظير السلوك في الطريق المخوف فيستحق فاعله
اللوم وان اتفق سلامته والعمل بخبر العدل الموثوق به كسلوك
الطريق المامون لا يستحق فاعله اللوم وان اتفق له حصول الخوف
والضرر فالمراد والله اعلم ان العمل بخبر الفاسق لكونه مظنة
للمفسدة واصابة القوم بجهالة لا تعتنوا به حتى يتبين لكم حاله

بخلاف خبر العادل فانه ليس مظنة لذلك فلا يجب التبين عن حاله وان كان
قد يتفق فيه ذلك ومنها ان التعليل يقتضي تخصيص الحكم بما كان
فيه فلا اثر على نفس من الخطاء فلا يتعدى الى محل البحث وهو الاحكام
الشرعية وفيه ان خبر العدل ان قبل فيها ذكر قبل في غيره بالاولى وبعدم
القول بالفصل وقد يجاب ايضا بان العبرة بعموم الحكم لا بخصوص التعليل
لامكان وروده لتقريب الحكم الى الفهم في محل الحاجة او ان العمل بخبر
الفاسق مما يكون مظنة لهذه المفسدة فينبغي التجنب عنه مطلقا كما مرت
اليه الاشارة ومنها ان الاية نزلت في رجل خاص فقد روي ان
النبي صلى الله عليه وآله ارسل وليد بن عقبة الى بني المصطلق لياخذ عنهم الصدقات
فلما قرب الى منازلهم خرجوا اليه مستقبلين تعظيما له فخاف منهم لما
كان بينه وبينهم في الجاهلية فرجع الى النبي صلى الله عليه وآله واخبره بارتدادهم
او بمنعهم عن اداء الصدقات فنزلت الاية فيكون كل من المخبر
والخبر عنه خاصا فلا يتعدى الى غيرهما وفيه بعد التسليم ان خصوص
المورد لا يوجب تخصيص اللفظ الظاهر في العموم ولو بلا دعوى
ان المولى لو قال لعبده ان جائك عالم فاكرمه وعلم ان الداعي لهذا الكلام
مجيء زيد لا يفهم منه العموم غير مسموعة وقد حكي عن صاحب الكشاف
ان المعنى اذا جائكم فاسق اي فاسق كان بنبأ اي نبأ كان
ولو اريد الخصوص لصرح بذلك او عرف اللفظان باللام اشارة
الى المعهودين ومنها ان مفهوم الاية ليس بحجة في مورده فان خبر

خبر المجهول ايضا مع انه غير مقبول عند الاكثر وفيه ان مقتضاها قبول خبر
من لا يكون فاسقا في الواقع لا من لا يعلم فسقه اذ الالفاظ للمعاني
الواقعية ولو سلم انصرافها الى المعلومة فمن لا يقول بقبول خبر المجهول
يقول بتخصيص المفهوم في الاية بغير المجهول او يدعي ان المتبادر عرفا
من المقابلة خبر العدل ومنها ان المراد بالاية اما جواز العمل بقول
الواحد فيخرج المرغبات لوجوب العمل به فيها واما وجوبه فيخرج
غيرها وهو اكثر ويمكن دفعه بان المراد الجواز بالمعنى الاعم فيكون
في المرغبات في ضمن الوجوب وفي غيرها في ضمن الاباحة او
المراد في الكل الجواز الا ان الوجوب في الاحكام ياتي من عدم القول
بالفصل فان من قال بجواز القبول قال بوجوبه كما هو المحكي عن صريح جماعة
ومنها ما مر في الاية السابقة من الايراد الحادي عشر وما بعده
من الايرادات والجواب هنا ما مر هناك الثالثة من الايات
قوله تعالى في اواسط سورة البقرة ان الذين يكتمون ما انزلنا
من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب
اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجه الدلالة انه تعالى
هدد على كتمان ما انزله وهو بعمومه شامل للاحكام الشرعية
واذا حرم الكتمان وجب الاظهار فوجب القبول بتقريب ما مر في
الاية الاولى واورد عليه بوجوه منها ان الاية وردت في اليهود
حيث كانوا يكتمون ما انزل الله تعالى في كتابهم وهو التورية من اوصاف

العدل الواحد ايضا لا يقبل في الارتداد ونحوه فالعادل والفاسق
في ذلك سيان فكانه تعالى قال ان جائكم مخبر وكان التعبير بالفاسق
للتنبيه على فسق الوليد وتعييره ويجاب تارة بان تكلف التقييد
في المفهوم واخرى بان المراد قبول قول العدل في الجملة ولو بعد
انضمامه الى مثله ومنها ان خبر العدل الواحد لو كان مقبولا بلا
تبين لما وجب الفحص عن المعارض لانه تبين وقد اوجبوه في الاخبار
وفيه منع كون الفحص تبينا فان التبين هو طلب بيان حال المخبر
انه صادق فيما يخبر به ام كاذب واما الفحص فهو لمعرفة حال نفس
الخبر من حيث انه وارد في مقام التقية ام غيرها باق على ظاهره ام لا
ومن هنا يجب الفحص في الاخبار المقطوع الصدور ايضا ومنها
ان الخطاب في الاية يمكن ان يكون للنبي صلى الله عليه وآله او صيانة المعصومين عليهم السلام
فلا مفهوم حجة لانهم لا يعملون بالاحاد في الشرعيات ويجاب
بان المفهوم مخصوص بالموضوعات فيثبت لنا ويتعدى الى الاحكام بعدم القول
بالفصل لكن تدفع بان عملهم عليهم السلام بالاحاد في الموضوعات غير
ثابت كما ان الاجماع المركب ايضا غير ثابت ومنها ان الاطلاق
الاية ينصرف الى غير الاحكام الشرعية اذ الغالب ان الفاسق لا
يخبر عنه فلا يدل على الحجية في الاحكام الشرعية وفيه منع
بل ينصرف الى الكل على حد سواء ومنها ان مقتضى الاية قبول
~~خبر المجهول ايضا مع انه غير مقبول عند الاكثر وفيه ان مقتضاها~~

متبيناً وكونه رسولاً فلا تعلق له بالمقام وربما يدفع بانه تخصيص لا شاهد
له وبانه لو سلم فالعبرة بعموم اللفظ وفيه ان بعد التسليم لا عموم في
المقام بل يكون الموصول الاول للعهد اشارة الى جماعة اليهود والثاني
اشارة الى اوصاف النبي ص وبه يندفع ما قد يتوهم من ملايمته لا لة
الاية باعتبار التعليل المستفاد منها يقتضي ان سبب استحقاق
اللعن هو كتمان البينات والهدى اي بعضه وهذا كان الاحكام
الفرعية وان لم يصدق عليها البينات الا ان الهدى صادق
عليها وكون العطف للتفسير ممنوع ووجه الاندفاع ان بعد تسليم نزول
الاية فيما ذكر من اوصاف الرسول وشواهد حقيته فيكون المعنى بعد
ارادة التعليل ايضا ان جماعة اليهود الذين يكتمون ما دل على حقية الرسول
اولئك يلعنهم الله لاجل كتمانهم ما ذكر والحاصل ان الموصول كالمعرف
باللام فاذا ورد في مقام كان هناك معهود ينصرف الى ذلك المعهود
ولا يفيد العموم ولو سلم عدم الانصراف فلا اقل من تساوي الاحتمالين
وهو كاف في دفع الاستدلال ومنها ان كلمة ما في الاية اما
موصوفة او موصولة وعلى الاول يكون مفيدة للعموم لكونها نكرة بعد
النهي اذ قوله تعالى يكتمون في قوة لا يظهرون فالمعنى الذين لا يظهرون
شيئا من البينات والهدى فيكون التهديد على السلب الكلي فيقتضي
وجوب اظهار بعض من البينات والهدى لا جميعها فيدل على حجية
الواحد في ذلك البعض والمطلوب العموم وعلى الثاني وان امكن ان يكون تماميته

لا يصدق للبينات والهدى عموم بل تكون ظاهرة فيما ذكرتم

لاشتراكها

الاستدلال نظرا الى ان ما الموصولة مفيدة للعموم والنفي الضمني وارد
عليها فيفيد سلب العموم ويكون المعنى الذين لا يظهرون كل واحد واحد
من البينات والهدى فيكون ايجابا لاظهار الجميع فيتم الاستدلال
الا ان افادة النفي الوارد على العام سلب العموم انما هو اذا كانت
اداة العام كلمة كل واما غيرها نحو لا تقتل المشركين فانه يفيد عموم السلب
بحكم التبادر في المقامين وما نحن فيه من الثاني واذا افاد عموم
السلب لم يتم الدلالة على المراد كما قلناه في الموصوفة وفيه بعد انه
لا حاجة الى هذا التطويل الناشئ عن تكلف جعل المثبت بمنزلة
المنفي اذ يكفي ان يقال ظاهر الاية ان من يكتم جميع ما انزلناه الاية فيجب
وجوب اظهار شيء مما انزله لا جميعها ان وجوب اظهار البعض ووجوب
قبوله للسامعين كاف في المرام نظرا الى عدم القول بالفصل مع ان
حرمة كتمان الجميع لا يستلزم وجوب اظهار البعض فقط بل انما يستلزم وجوب
اظهار لا بشرط اعم من ان يكون في ضمن الجميع ام لا نعم البعض متيقن
الارادة على التقديرين ومنها منع كون الكتمان هو عدم الاظهار
بل هو اما الانكار او عدم الاظهار عند الاستعلام والاستخبار وفيه
بعد تسليم ان المنع المذكور ليس مكابرة ان وجوب الاظهار عند
الاستعلام ظاهر في وجوب القبول في الصورة المذكورة بما مر من
التقريب في الاية الاولى واذا وجب القبول في تلك الصورة وجب في غيرها
بعدم القول بالفصل ومنها ان ما انزلناه غير شامل لما يخبر الرسول ص

او الامام ع اذا لم يكن مبيناً في الكتاب وفيه ان كل ما يخبر الرسول او الامام ع فهو
مبين في الكتاب ولو بنحو من الدلالات لا يعرفها الا الراسخون في العلم
وقد قال تعالى وانزلنا اليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله تعالى من بعد
ما بيناه للناس لا ينافي ذلك اذ يكفي في صدق بيانه للناس بيانه للرسول
والائمة ع او يقال البيان للناس اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة
من عنده علم الكتاب ومنها انه تعالى اوجب اظهار ما انزله وبينه
في الكتاب واوجب على السامعين قبول هذا الشيء دون غيره فلا يدل
في قبول الخبر من العلم ما لا يدل هو ذلك واذا علم ان هذا هو المنزل المبين لا يبقى
ثمرة لقبول الخبر ويمكن دفعه بان المفهوم عرفا من امثال هذا الكلام هو
ان من اخبر عن شيء مسئلة انه ما نزل من الله تعالى مبين في الكتاب
فاقبلوا ذلك منه الا ترى ان المولى لو قال لعبده اذا اخبرك زيد
باحكامي ووصاياي فاقبل منه لا يفهم منه الا ما ذكرنا ولولاه لكان
الكلام المذكور لغوا اذ لو علم العبد باحكام المولى ووصاياه لا حاجة
الى اخبار زيد اصلا ولو لم يكن عالما بها لم ينفعه خبر زيد لاحتمال
الصدق والكذب نعم لو قيل وجوب الاخبار بما انزل ليس فائدته القبول مطلقا
بل في صورة حصول العلم منه فيكون الواجب الاظهار على كل من العالمين
بما انزل حتى يحصل من اخبارهم العلم لغيرهم لكونهم كثيرين لكان له وجه ويسقط الاستدلال
مع ان هذا مدفوع بما مر في تقريب الاستدلال كاندفاع ما يورد عليها
وعلى الاية الاتية ايضا مما في الايتين السابقتين من ان الاية ظنية

والمسئلة

والمسئلة اصولية ومن انها من الخطاب الشفاهي فيكون مجملا بالنسبة للغائبين
ومن انها معارضة بما دل على حرمة العمل بالظن ومن انها لو دلت
على قبول الواحد لم يقبل الواحد لاعتبار ذلك من الايرادات العامة التي
تقدمت مع اجوبتها ايضا السابعة من الايات
قوله تعالى في اوائل سورة الانبياء وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي
اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه تعالى امر بسؤال
ما لا يعلمونه عن اهل الذكر اي اهل العلم او اهل القران يقتضي وجوب
القبول عليهم ولو كان المسئول عنه واحدا اذ يكفي في صدق السؤال
عنهم السؤال عن واحد منهم وحذف متعلق السؤال يقتضي حجية
قول المسئول عنه مطلقا فتوى كان او رواية ولا اختصاص له بالاولى
كما لا اختصاص لاهل الذكر بالمجتهدين ولكن الاستدلال بهذه
الاية يشكل بان اهل الذكر قد فسر في روايات كثيرة باهل البيت ع
معللا في بعضها بانه تعالى سمى نبيه ذكرا في قوله انا ارسلنا اليكم
ذكرا رسولا فلا دلالة لها على المطلوب ومع قطع النظر عن
هذه الروايات فقد يقال سياق الاية هو ان المراد السؤال عن حال
الانبياء الماضين وكونهم رجالا فان عوام الكفار كانوا يستبعدون
كون النبي بشرا كما حكى عن الامم السابقة في قوله تعالى فقالوا
ابشر يهدوننا ابشرا منا واحدا نتبعه لو شاء الله لانزل ملئكة
الى غير ذلك فرد هم الله تعالى بان من امنتم بنبوته من الانبياء السابقين

كان حالهم كك فانهم لم يكونوا ملائكة بل كانوا بشرا فاسئلوا ذلك عن علمائكم
ان كنتم جاهلين بذلك والكلام خاص باعتبار السائل والمسئول
عنه فلا مدخل له بما نحن فيه وما ورد في بعض الاخبار من ان الامام ع
رد على من زعم ان المراد باهل الذكر علماء اليهود بانه كيف
امرنا بمسئلتهم مع انهم لو سئلوا لامرونا بالاخذ بشريعتهم فلا ينافي
ما مر اذ الظاهر من رد الامام ع ان الزاعم توهم وجوب السؤال عنهم
مط او عن حقيقة هذه الشريعة وظاهر ان مثل هذا لا يليق ان يسئل
عنهم واما ان الانبياء السابقين هل كانوا بشرا ام ملكا فهو
انما يليق ان يسئل عنهم ليكون حجة الزاما لمن يقول بمنافاة البشرية
للرسالة واما سؤال ذلك عن ائمتنا ع فلا يوجب الزامهم لانهم لم
يعتقدوا بهم ع مع استبعاد ارجاع من هو في زمن نزول الاية اليهم صلوات
الله عليهم اجمعين **المقام الثاني** فيما استدل به من السنة وهي
على اصناف **احدها** الروايات الواردة في علاج تعارض الاخبار
الامرة بالاخذ بالاوثق او بما اشتهر او بما خالف القوم او غير ذلك من المرجحات
المذكورة فيها او بالتخيير عند فقدها كمرفوعة زرارة عن الباقر ع قال
يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال يا زرارة
خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي
انهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك
واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان

انظر

انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ ما خالف فان الحق فيما خالفهم
الى ان قال اذن فتخير احدهما فتأخذ به ودع الاخر وكرواية ابي الجهم عن الرضا ع
قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما
الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وكرواية الحارث بن
المغيرة عن الصادق ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم
ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة
ودلالتها على اعتبار اخبار الثقات وحجيتها ظاهرة بل ظاهرها
ان حجية اخبار الثقات عند الائمة ع واصحابهم من الامور المسلمة
المعروفة **ثانيها** ما ورد في ارجاع الناس في اخذ معالم
الدين الى احاد الاصحاب وهي ايضا كثيرة عامة في اخذ الفتوى والحديث
وبعضها صريح في الاخير كقوله ع اذا اردت حديثا فعليك بهذا
الجالس مشيرا الى زرارة وقوله ع في رواية اخرى واما ما رواه زرارة
عن ابي ع فلا يجوز رده وقوله ع لابن ابي يعفور بعد السؤال عمن يرجع اليه
اذا احتاج او سئل عن مسئلة فما يمنعك عن الثقفي يعني محمد بن
مسلم فانه سمع من ابي احاديث وكان عنده وجيها وقوله ع لما
قال له عبد العزيز بن المهتدي ربما احتاج ولست القاك في كل
وقت افيونس بن عبد الرحمن ثقة اخذ عنه معالم ديني قال
نعم الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة ودلالتها ايضا ظاهرة **ثالثها**
الاخبار الامرة بالرجوع الى الرواة والعلماء الثقات من غير اختصاص

لها بالفتوى ايضا كالمروي عن الحجة عجل الله فرجه اما الحوادث الواقعة فارجعوا
الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم وكالذي نقل
مستفيضا حديث واحد في حلال وحرام تأخذه من صادق خير لك
من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة وفي بعضها بأخذه صادق
عن صادق وكالمروي عن عبد الله الكوفي خادم الشيخ الجليل ابي القاسم
الحسين بن روح حيث سأله اصحابه عن كتب الشلمغاني فقال
الشيخ اقول فيها ما قاله العسكري ع في كتب بني فضال حيث قالوا
ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء قال خذوا ما رووا وذروا ما رأوا
فانه دل بمورده على جواز الاخذ بكتب بني فضال وبعدم الفصل على كتب غيرهم
غير كتبهم من الثقات ورواياتهم كما صرح به بعض الاعلام قال
ولهذا ان الشيخ الجليل المذكور الذي لا يظن به القول في الدين
بغير السماع من الامام ع قال اقول في كتب الشلمغاني ما قاله العسكري ع
في كتب بني فضال مع ان هذا الكلام بظاهره قياس باطل انتهى الى
ذلك من الاخبار التي دلالتها على المطلوب ظاهرة ايضا بل بعضها
كالمروي عن العدة من قولهم ع اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها
فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع ناطق بجواز الاخذ
بروايات العامة عند عدم النص بشرط من روايات الخاصة
رابعها الاخبار المتكاثرة الواردة في فضل الرواة والامرة
بالتحديث بالرواية وكتابتها ونقلها بالمعنى كالمروي مستفيضا او متواترا

من قولهم

من قولهم ع اعرفوا منازل الرجال منا بقدر رواياتهم عنا ومن قولهم ص
من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيمة وقد ذكر
شيخنا البهائي في اول الاربعين ان دلالة هذا الخبر على حجية خبر
الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر وكالمروي في شأن الكتب
التي دفنوها لشدة التقية من قوله ع حدثوا بها فانها حق وكقوله ع
للراوي اكتب وبث علمك في بني عمك فانه يأتي زمان هرج لا يأنسون
الا بكتبهم وكقوله ع لمحمد بن مسلم بعد ان قال اسمع الحديث منك
فازيد وانقص ان كنت تريد معانيه فلا بأس الى غير ذلك من الاخبار
التي يظهر من مجموعها المعهود ارتضاء المعصوم ع بالعمل باخبار
الثقات وان كانت دلالة احادها على ذلك لا تخلو عن مناقشة
وبالجملة فالاخبار الدالة على هذا المرام متكاثرة جدا بل متواترة
كما نقل التصريح به عن الوسائل ايضا ولم يعتبر فيها ازيد من كون
الراوي مأمونا صادقا موثوقا به في روايته وان لم يكن اماميا
وجملة من الاخبار التي قيد الراوي فيها بكونه من الاصحاب او من
الشيعة حيث يدل على ان رواية غير ذلك الامامي لا عبرة به
محمولة على غير الثقة او على اخذ الفتوى جمعا بينها وبين ما هو الاكثر
منها عددا واوضح دلالة ومنها ما عن العسكري ع في كتب
بني فضال شهادة على الجمع المذكور **المقام الثالث**
في الاجماع الذي يستدل به للمرام والمراد به هنا ما يعم السيرة

فانها اذا افترقا اجتمعا واذا اجتمعا افترقا فيراد بالاجماع اتفاق
الاقوال الكاشف عن رضى المعصوم وبالسيرة اتفاق الاعمال
الكاشف عن ذلك وبالجملة فهنا انا بعد تتبعنا في كتب الاصحاب
وجدناهم جميعا غير السيد واتباعه يعملون باخبار الثقات
وغيرهم ممن يطمئن النفس بخبره ولو تجرد عن القرائن المفيدة للعلم
بصدوره عن المعصوم بذلك وهذه هي السيرة واذا نظرنا
الى اقوالهم وجدناهم يحكمون بجواز العمل به بحيث يقطع من حكمهم بذلك
وقولهم به برضى المعصوم وهذا هو الاجماع ولو فرض عدم حصول
القطع من اقوالهم ولو بانضمام امور اخر كملاحظة احوالهم ونقل
جماعة منهم الاجماع ايضا كفى القطع الحاصل من جريان سيرتهم و
طريقتهم فانه مما لا يجتنب التأمل فيه ومخالفة السيد واتباعه
لا يقدح في هذا القطع اما لانه لا يعتبر في الاجماع اتفاق الكل
كما يأتي في تحليل اولاد زوج معلوم النسب غير مصرح كما عن عدة الشيخ
او لان مخالفتهم لشبهة حصلت لهم كما ستسمع عن نهاية العلامة ويأتي
الشبه في ادلة المانعين ذكر كلام السيد وما فيه في وجه الجمع
بين ما ادعاه من الاجماع على العدم وما ادعاه الشيخ على الثبوت
ولننقل هنا كلام الشيخ ره حيث فيه من ايضاح المرام وتفصيل المقام
ما يغني المنصف المتتبع عن اطالة الكلام قال ره في العدة
على ما نقلوا عنه واما ما اخترته من المذهب فهو ان الخبر الواحد

اذا كان

اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا
عن النبي ص او عن احد الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون
سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه
اذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان
ذلك موجبا للعلم جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة
فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم
ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان
واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم
على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه
سكتوا وسلموا الامر وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص
ومن بعده من الائمة ع الى زمان جعفر بن محمد الذي انتشر عنه العلم
وكثرت الروايات من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا
لما اجمعوا على ذلك لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي
يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا عندهم في الشريعة
لم يعملوا به اصلا واذا شذ منهم واحد عمل به في بعض المسائل واستعمله
على وجه المحاجة لخصمه وان لم يكن اعتقاده ردوا قوله وانكروا
عليه وتبرأوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه
ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد جرى
ذلك المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه ثم قال

ما تضمنه فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد
والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل به كما لا ترى العمل بالقياس
أليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به
ويدفعونهم عن صحة ذلك قيل المعلوم من حالها الذي لا ينكر انهم
لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد
ويختصون بطريقه من الاخبار المتضمنة للاحكام التي دل الدليل
الموجب للعلم على خلافها واما ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم
فقد بينا ان المعلوم خلافه وذلك على ان الذين اشير اليهم في السؤال
لا يقدح مخالفتهم في الاجماع لكونهم معروفين فان قيل كيف تعولون
على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والواقفة
والفطحية قيل عن ذلك جوابان احدهما ان ما يرويه هؤلاء يعمل به
اذا كانوا ثقات وثانيهما ان ما يختصون بروايته لا يعمل به وانما
يعمل به اذا انضاف اليه رواية من هو على الطريقة المستقيمة فان قيل
ما انكرتم ان يكونوا الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها
بل انما عملوا بها لقرائن دلت على صحتها مثل القرائن الخاصة الدالة
على صحتها اشياء مخصوصة من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر
ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد
ذلك لانها اكثر من ان تحصى ومن ادعى القرائن في جميعها كما يعول
على ما يعلم ضرورة خلافه ومن قال عند عدم شيء من القرائن حكمت

بما يقتضيه

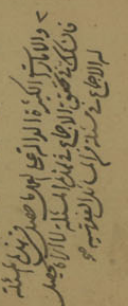
بما يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار والاحكام ولا يحكم فيها بشيء
ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن
مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ثم
انه ره استدل ثانيا على جواز العمل بهذه الاخبار بانا وجدنا اصحابنا
مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع ابواب الفقه وكل منهم يستدل
ببعض هذه الاخبار ولم يعهد من احد منهم تفسيق صاحبه وقطع
المودة عنه فدل ذلك على جوازه عندهم وثالثا بان الطائفة وضعت
الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الاخبار وبيان احوالهم من حيث
العدالة والفسق والموافقة في المذهب والمخالفة وبيان من
يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد وهذه عادتهم من قديم الوقت
الى حديثه فلولا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة
لذلك انتهى ما اردنا نقله في المقام وصراحته في حجية الاخبار
المجردة عن القرائن ظاهرة لا مجال للريب فيها فما في المعالم حيث قال
الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وامثاله مخالفتهم للسيد
اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين
واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة
كما اشار اليه السيد ره ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد
ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه انتهى غير مطابق للواقع وقد اعترف عند ما له
لم يحضره عدة الشيخ حين كتابة هذا الموضع كما ينطق به حاشية منه

منه في هذا المقام والعجب من غيره من بعض الاخباريين حيث يتغير في ذلك واستحسن كلامه ونعم ما قاله بعض الاعلام من ان دعوى دلالة كلام الشيخ على موافقة السيد في غاية الفساد قال لكنها غير بعيدة ممن يدعي قطعية صدور اخبار الكتب الاربعة لانه اذا ادعى القطع لنفسه بصدور الاخبار التي اودعها الشيخ في كتابيه فكيف يرضى للشيخ ومن تقدم عليه من المحدثين ان يعملوا بالآحاد المجردة عن القرينة هذا وقد نقل جماعة عن الشيخ ايضا الاجماع على الحجية فمنهم السيد ابن طاوس فانه حكي عنه انه قال في جملة كلام يطعن فيه على السيد ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه ان الشيعة تعمل باخبار الآحاد في الامور الشرعية ومن اطلع على التواريخ والاخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصفح اخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين ومنهم العلامة فانه حكي عن نهايته ان الاخباريين منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد والاصوليين منهم كابي جعفر الطوسي عمل بها ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم ومنهم العلامة المجلسي فانه حكي عنه انه في بعض رسائله ادعى تواتر الاخبار وعمل الشيعة في جميع الاعصار على العمل بخبر الواحد وحكي عن المحقق البحراني انه

ان عمل

ان عمل اصحاب الائمة بالخبر الغير العلمي متواتر بالمعنى وهذا وان لم يكن دعوى اجماع الا انه دعوى القطع من التواتر بعمل اصحاب الائمة وهو لا يقصر من دعوى غيره الاجماع ثم ما نقل من الاجماعات الصريحة معتضدة بقرائن كثيرة تدل على صحتها منها ما نقل عن الكشي من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة معهودين فانه وان لم يكن اجماعا على حجية جميع الاخبار الموثوق بها الا انه يدل على حجية جملة من الاخبار واعتبارها عند العصابة وهي الجملة التي صحت عن الجماعة المعهودين ومن الظاهر ان قبولهم لاخبار هؤلاء ليس للقطع بصدورها بل للوثوق بهم والاعتماد عليهم ومن غير واحد التصريح بان الصحيح عندهم عبارة عن الوثوق والاطمينان لا القطع والايقان ومنها ما عن النجاشي من ان مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عند الاصحاب وعن الذكرى ايضا دعوى الاتفاق المذكور وعن كاشف الرموز ان الاصحاب عملوا بمراسيل البزنطي ومنها ما عن المحقق في المعتبر حيث قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعضهم من هذا الافراط فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ ما

من مصنف الا وهو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل واقوى آخرون في طريق رد الخبر حتى احالوا استعماله عقلا واقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعا لكن الشرع لم يأذن في العمل به وكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن والتوسط اقرب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض عنه الاصحاب او شذ يجب اطراحه انتهى ومنها ما عن الذكرى من ان الاصحاب قد عملوا بشرايع الشيخ ابي الحسن ابن بابويه عند اعواز النصوص تنزيلا لفتاويه منزلة رواياته انتهى فلولم تكن رواياته معتبرة عند الاصحاب لما عملوا بفتاويه المنزلة منزلتها عند فقدها الى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع وهذه القرائن وامثالها مما يخرج الاجماعات المنقولة عن كونها اجماعا منقولا بخبر واحد بل يوجب القطع بتحقق الاجماع سيما بعد تتبع اقوالهم واعمالهم في المقام ونعم ما قيل من انه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الاجماع من الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة اللهم الا في ضروريات المذهب انتهى بل لو ادعيت الضرورة على حجية خبر الواحد لما ذكر ولما سنذكره من السيرة القاطعة كان متجها كما صرح به في الفصول ايضا هذا هو تقرير الاجماع على وجه لا يدخل فيه السيد واتباعه وقد عرفت انه غير مضر وقد يقرر على وجه يدخل فيه الجميع نظرا الى ان السيد انما منع من العمل بخبر الواحد الذي لا يفيد الا الظن لقوله بانفتاح باب العلم



فان

فانه حكي عنه ان معظم الفقه يعلم بالضرورة والاجماع والاخبار العلمية وما يبقى من المسائل الخلافية يرجع فيها الى التخيير وقد نقل عنه ايضا الاعتراف بقيام الظن مقام العلم عند تعذره ومن المعلوم ان ما ادعاه من علم معظم الفقه امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه كما صرح به صاحب المعالم وغيره واذا تعذر العلم قام الظن مقامه باعتراف السيد فيكون هو ايضا معترفا بجواز العل باخبار الآحاد الموجبة للظن الذي يحصل به الاطمينان في امثال هذا الزمان ومنه تقرير السيرة المتقدم بيانها ايضا بحيث لا تختص باصحابنا الامامية بل ربما يشمل المسلمين كافة بل جميع الملليين فان الناظر المنصف يعلم بادنى تأمل ان سيرة الكل جارية على الثقات الاتباع والمرؤسين منهم احكامهم الشرعية وادابها وسننها وروسائهم في الدين بوسائط الثقات المتوسطين بينهم وبين الرؤساء وذلك لوضوح ان كل امة ورعية ولا سيما من كان منهم نائيا عن الرئيس جدا وخصوصا النسوان والعجزة ونحوهم ممن يتعذر او يتعسر عليهم في كل يوم بل في كل شهر وسنة بل في العمر ايضا الرجوع الى رئيسهم فيما يحتاجون اليه من امر دينهم بلا واسطة والتامل الصادق شاهد قاطع بذلك وبان تكليفهم بالاخذ عنه بلا واسطة وبما يوجب القطع واليقين ولا سيما في كل جزئي جزئي من احكام الدين تكليف بما فيه عسر وحرج

شاربه جدا بل تكليف بما لا يطاق وهذا امر بين جدا لا يرتاب فيه من له ادنى شعور وتميز بل انما كان الرجوع اليه بالوسائط في
ومن الظاهر ايضا ان كل واسطة ليس بحيث يجوز العقل الرجوع
اليه بل انما يقتصر في الرجوع على من كان موثوقا به ويعد الرجوع
اليه رجوعا الى الرئيس ولا يعد الراجع اليه مسامحا في الدين بل
يعد مطيعا له عاملا بشريعته وهذا امر ظاهر ان شاء الله تعالى
بل هذه الطريقة مستمرة بين كل العقلاء وان لم يكونوا من اهل
الاديان فان سيرة كل من له الرجوع الى غيره كالعبيد مع مواليهم
والاتباع مع متبوعيهم جارية على ذلك بلا ريب وح فنقول
ان قرر الشارع ايضا على ذلك في اخذ الاحكام فهو المرام والا
كان عليه منعهم عن ذلك ولم يمنع بل امرهم بذلك كما عرفت في
المقامين الاولين والادلة المانعة عن العمل بغير العلم لا تشمل
مثل هذا العمل السائر بين جميع العلماء من اهل الديانات وغيرهم
من قديم الزمان الى هذا العصر الجديد كما هو ظاهر لمن كان له قلب
او القى السمع وهو شهيد

المقام الرابع

في الطرق العقلية التي يستدل بها على حجية خبر الواحد وهي كثيرة

الاول ما اشار اليه العلامة في المبادي وهو بعد التوضيح
والتبيان ان خبر الواحد مقبول في الفتوى والشهادة اتفاقا بل ادعى
عليه اجماع المسلمين فان المجتهد اذا افتى بشيء يقبل منه ذلك وكذا

الشاهد

الشاهد اذا شهد على حق يقبل شهادته ولو بعد انضمام شاهد اخر
او يمين او نحوهما اليه مع انتفاء العلم فيهما غالبا لاحتمال الكذب
والخطاء والسهو فاذا قبل قول الواحد في الفتوى والشهادة
فالخبر ايضا قياسا له عليهما والجامع تحصيل المصلحة المظنونة [او دفع المفسدة المظنونة] وفيه اولا
انه قياس لا نقول به وانما استدل به العلامة جريا على مذاق
العامة واستيفاء للادلة على المذهبين والاظهر لا يقول به
او انه ذكره تاييدا للمرام بعد ثبوته بالادلة المعتبرة عندنا
على ما هو دابهم في غالب المواضع من ضم المؤيدات الى الادلة
وثانيا انه قياس مع الفارق فان الاخذ بفتوى الواحد لمكان
الضرورة اذ لا يمكن الاجتهاد لكل واحد ولا يحصل العلم من قول المجتهد [وان تعددهم]
فانهم يخبرون عن اجتهادهم الذي يتطرق فيه الخطاء كثيرا وكذا الاخذ
بقول الشاهد فانه اذا اعتبر العلم في اثبات الحقوق لادى الى تضييع
الحقوق وتعطيلها بخلاف الخبر فانه لو لم يقبل لم يلزم مفسدة اذ يعمل في غير المعلومات
بالاصل او الاحتياط ويمكن ان يكون مقصود العلامة من الا [ستدلال]
بالاولوية بدعوى ان قول الواحد اذا قبل في الفتوى مع انه
اخبار عن اجتهاده الذي يحصل فيه الخطاء كثيرا وفي الشهادة مع
انه يترتب عليه مثل القطع والرجم والحبس وامثال ذلك كان مقبولا
فيما لا يترتب عليه هذه الامور ولا يكون ناشيا عن الاجتهاد بالاولى
ولكن يرد عليه ايضا منع الاولوية وعلى فرض التسليم فهي ظنية وحجيتها

الثاني

مبنية على حجية مطلق الظن ولم يثبت بعد مع انه ايضا من انواع القياس
ما اشار اليه في مبادئه وتهذيبه ايضا وتوضيحه ان العمل بخبر
الواحد يتضمن دفع ضرر مظنون اذ بعد اخبار المخبر بوجوب شيء
او حرمته يظن الضرر بمخالفته ودفع هذا الضرر بالعمل بقوله
فاتباع قوله يتضمن دفع ذلك الضرر المظنون وكلما يتضمن دفع
ضرر مظنون فهو واجب فيكون العمل بخبر الواحد واجبا اما الصغرى
فقد عرفت بيانها واما الكبرى فلحكم العقل بها فان ظن الضرر ضرر
عاجل حيث انه يوجب اضطراب النفس ودفع الضرر العاجل في صورة
الامكان مما يحكم به العقل ويذم العقلاء على تركه وبما ذكرناه
يظهر اندفاع ما قد يورد على الكبرى من ان ظن الضرر يقتضي اولوية
الاحتراز محافظة على الاحتياط دون وجوبه ولو سلم فانما يسلم
في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية
المتعلقة بامر المعاد فان العقل انما يستقل بالاولى دون الثاني
وذلك لما عرفت من حكم العقل بالوجوب ولا فرق فيه بين امر
المعاش وامر المعاد بل ظن الضرر في الثاني اولى بالدفع في نظر
العقل من الاول على ان الاولوية في قبول خبر الواحد بل جوازه كافية
في ثبوت الوجوب لعدم القول بالفصل فان كل من قال بالجواز
قال بالوجوب كما صرح به نعم يرد المنع على الصغرى اذ نحن نعلم بانا
اذا لم نعلم بالحكم ابتداء ولا من طريق ثبت طريقيته بدليل قطعي

ولو بعد

ولو بعد انسداد باب العلم لم يكلفنا الشارع بذلك الحكم لحكم
العقل والنقل بعدم التكليف الا بالبيان وبانه تعالى لا
يكلف نفسا الا بما اتيها وعرفها وان لله الحجة البالغة فان
قلت المفروض ان التكليف بالواقع باق وباب العلم اليه منسد
مع ان المقدمتين غير موجودتين في الدليل لا جزم لنا ببقاء
التكليف عند انسداد باب العلم بالاحكام مع ما عرفت
من انتفاء طريق من الشارع اليها ايضا وكون الظن طريقا لم يثبت
بعد بل انما ادعي اثبات طريقيته بحصول الضرر في مخالفته مع ان
حصول الضرر بمخالفته يتوقف على كونه طريقا وهو دور فان
قلت ليس الوجوب مثلا الا ما يستحق تاركه العقاب فاذا حصل
القطع بوجوب شيء حصل القطع باستحقاق العقاب على تركه واذا
حصل الظن بالوجوب حصل الظن بالاستحقاق فكيف تنكرونه
فان الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم كما ان القطع بالملزوم
موجب للقطع باللازم قلت استحقاق العقاب ليس لازما
لترك الواجب مطلقا بل انما هو لازم لتركه مع العلم بانه واجب فاذا علم
الوجوب وخالف ذلك استحق العقاب واما اذا لم يعلم بالوجوب
وان ظن به فلا استحقاق للعقاب علما ولا ظنا اذ نفس الاستحقاق
لازم للعلم بالوجوب واذا انتفى الملزوم انتفى اللازم واصالة
كون اللازم اعم فلا ينتفي بانتفاء الملزوم مما لا يجدي ما لم يثبت

لزومه للوقوع اخر ايضا و لم يثبت بعد والحاصل ان كون الظن بالوجوب
ملزوما لاستحقاق العقاب غير ثابت وكونه موجبا للظن بالاستحقاق
انما يتم لو كان الاستحقاق في الواقع لازما لنفس الوجوب وحده لا له عند العلم
به هذا وقد يعارض حصول الظن بالضرر بحصول الظن المظنون بحصول
الظن بالضرر باتباع المظنون ايضا نظرا الى انطباق الادلة على حجية
العمل بالظن فان قلت لا نعمل بالظن من حيث انه ظن حتى يكون اتباعه
منهيا عنه بل في صورة الظن بالوجوب والحرمة نعمل بمقتضاهما
من باب الاحتياط وفي صورة الظن بغيرهما من باب الاصل قلت
فيلزمكم ذلك في الظنون المحرمة بالاتفاق ايضا كالقياس ونحوه
ولو فرق بين القياس وغيره بان الاحتياط المطابق لمقتضى القياس
ممنوع ايضا اذ النهي عن القياس يكشف عن ان مقتضاه ليس مراد
الشارع بل الرشد في خلافه كما ورد ذلك في اخبار الخاصة انتهى
ايضا كان مكابرة اذ بعد كون غير القياس مشاركا له ايضا في ان
يكون الاحتياط المطابق له كالاحتياط المطابق للقياس منهيا
مقتضى كثيرا مخالفا للواقع دائما بل كثيرا ما يكون موافقا لنتائج
الادلة فتدبر لما ذكر في الدليل وجوب الاحتراز عن الضرر
المظنون وكما مر فضح بعض ارباب الظن لتفصيل في هذا المقام
فلا علينا ان نشير اليه على سبيل الاجمال اذ ربما ينفع في بعض الاحوال
وهو ان الضرر اما يكون بلا معارض او مع معارض والاول اما دنيوي

او اخروي

او اخروي والثاني اما ان يكون معارضه ضررا او نفعا فان كان ضررا
فالضرران اما دنيويان او اخرويان او مختلفان وان كان نفعا فهما
اما دنيويان او اخرويان او الضرر دنيوي والنفع اخروي او بالعكس
فالاقسام سبعة الاول والثاني الضرر الدنيوي السالم عن المعارض
والاخروي كذلك والعقل في كليهما ولاسيما الثاني يحكم بلزوم الاحتراز
سواء كان الضرر مقطوعا به او مظنونا او مشكوكا بل وفي الموهوم
ايضا ان كان الوهم ناشيا عن سبب ظاهر كما ضاف بجهة بوجود
السم في احد الانائين واما ان كان منشا الوهم مجرد احتمال عقلي
فالعقل وان كان يحكم بعدم قبح التحرز وطلب الامن بملاحظة ان
عنه يوجب الوقوع في مثله او اشد منه لا يحكم بذلك ولذا يمنع صرف
عن الجلوس تحت السقف المحكم البنيان لاحتمال الخراب بل يذمه العقلاء
وينسبونه الى الوسواس اذ في كل مكان يحتمل نظير هذا الاحتمال
والثالث الضرر الذي يعارضه ضرر اخر مع كون كليهما
كلاهما دنيويين وح فالضرران اما متساويان في المفسدة او متفاوتان
وعلى كل فالاعتقاد بحصول احدهما اما مساو للاعتقاد بالاخر او اقوى
فوقه وضعفا او خلافه فيهما فان تساويا في المفسدة والاعتقاد
جميعا كان يكون قاطعا او ظانا بانه ان سلك هذا الطريق
قطعت يده او ذاك الطريق رجله وكانا متساويين في الضرر
حكم العقل بالتخيير وان تساويا في الاول وتفاوتا في الثاني كان يكون

في المثال احدهما مقطوعا او مظنونا والاخر مظنونا او مشكوكا
مثلا كان اللازم بحكم العقل الاحتراز عما هو اقوى اعتقادا وان
تفاوتا في المفسدة كدوران الامر بين قطع يد او اصبع من اصابعه
حكم العقل بلزوم الاحتراز عما هو اشد مفسدة ان تساويا في
الاعتقاد او كان اعتقاد الاشد اقوى وان كان اعتقاده اضعف
فحكم العقل فيه مختلف باختلاف المقامات فربما يحكم بترجيح ما هو اكثر
مفسدة اذا كان الاكثرية قليلة واعتقاد الطرف المقابل قويا
جدا وربما يحكم بالتخيير وربما يحكم بترجيح ما هو اقل مفسدة الرابع
هو الثالث مع كون الضررين اخرويين ولكن الظاهر عدم تحقق
هذا القسم فان الله تعالى لا يكلف نفسا بما فيه مفسدة عليها
ولا يدور الامر بين ضررين اخرويين الا في بادي النظر واما بعد ما
يكون كلاهما او احدهما مرتفعا فاذا اجبر ظالم شخصا على اتلاف
درهم من زيد او عمرو مع تساويهما في الضرر لم يكن في شيء منهما
مزد على المتلف بل هو مخير بين الاتلافين واذا تفاوتا تعين
عليه الاقل مفسدة من غير حرمة فيه واضعف الامر بالتحريم
الخامس هو السابق الا ان احد الضررين دنيوي والاخر اخروي
ولهذا القسم فروع كثيرة في الفقه منها ما لو انحصر برؤه من المرض
في شرب الخمر ومنها ما لو كان اغتساله عن الجنابة مثلا موجبا
للهلاكة لبرودة الماء والهواء وفي هذا القسم ياتي ما ياتي في الضرر الاخروي

ولزوم

ولزوم التحرز عن الضرر الدنيوي محلا بقبح ارتكابه عقلا ولزوم
حفظ النفس شرعا لكن يدفعه ان المضرة في الظاهر قد كلف
بها في الشرايع السابقة وفي هذا الشرع ايضا كثيرا كالجهاد
وتسليم القاتل ظلما نفسه لوارث المقتول فبمجرد كون تكليف موجبا
للضرر لا يمكن الحكم بانتفائه اذ تحمل الضرر ليس قبيحا بحيث لا يحصل
منه حسن بوجه واعتبار والا لما وقع في الشرع وح فيمكن بقاء
الضرر الاخروي قطعا او ظنا او شكا او وهما فان كان الضرر
الاخروي مقطوعا به لزم الاحتراز عنه عقلا لانه اشد من الضرر
الدنيوي بما لا يكاد ان يقاس احدهما بالاخر بل وكذا ان كان
مظنونا والدنيوي مقطوعا به الا ترى ان العاقل لو ظن بهلاك
نفسه في سلوك طريق وقطع بقطع اصبع منه في طريق اخر اختار
الثاني على الاول نعم ان كان الظن الاخروي مشكوكا او موهوما
والدنيوي مقطوعا او مظنونا كان اللازم الاحتراز عن الضرر
الدنيوي اذ وجوب الاحتراز عن الاخروي ح عبارة عن وجوب
الاحتياط المندفع بالاصل مع كونه موجبا لاختلال النظام
المنافي لغرض الحكيم هذا ولكن بقي الكلام في ان ما مر من الامثلة
من دوران الامر بين شرب الخمر وهلاكة النفس او ترك
الاغتسال والهلاكة وغيرهما من الواجبات والمحرمات
المتعلقة بغير الفروج هل هي مما يكون الظن الاخروي فيها مقطوعا

او مظنونا فح يلزم الاحتراز عنه و يرتكب لاجله الضرر الدنيوى او يكون الضرر الاخروى مشكوكا او موهوما فلا يلزم الاحتراز عنه بل اللازم الاحتراز عن الضرر الدنيوى فيه اشكال و الحق الاول اذ ما دل على وجوب الامتثال و حرمة شرب الخمر و نحوهما ان كان من الادلة الغير اللفظية فالمتيقن منها صورة الخلو عن الضرر الدنيوى و ان كان من الادلة اللفظية فهو و ان كان فى نفسها شاملة للصورة المذكورة و غيرها الا انها معارضة بما دل على نفى العسر و الحرج من الايات و الاخبار و بقوله تعالى و لا تلقوا بايديكم الى التهلكة تعارض العامين من وجه و هذه الادلة ان لم نقل بكونها اقوى فلا اقل من التساوى و بان المظنون بواسطتها عدم التكليف بالامتثال و ترك الشرب فى صورة الضرر فلا اقل من الشك فى التكليف و اذا شك فى التكليف كان الاصل عدمه مع ان نقول الامتثال مضر و كل مضر قبيح ارتكابه اما الصغرى فبالفرض و اما الكبرى فلحكم العقل بذلك مع عدم ثبوت امر من المولى به و لدعوى الاجماع عليه و لقوله تعالى و لا تلقوا بايديكم الى التهلكة فان قلت فى ترك الامتثال ايضا القاء للنفس الى التهلكة قلنا لم لما عرفت من ان وجوبه فى الصورة المذكورة لم يثبت علما و لا ظنا فيكون التكليف مشكوكا فينتفى بالاصل و لو سلمنا ان الشك ليس فى التكليف بل فى المكلف به

نظر الى

نظر الى ان المجنب المفروض يعلم ان الواجب عليه اما الغسل فيحرم التيمم او التيمم فيحرم الغسل و كذا الخائف عن التلف فى صوم رمضان يعلم ان عليه واجبا و لا يعلم انه الصوم او الافطار فنقول احد المحتملين مقارن للضرر الدنيوى دون الاخر فيحكم العقل بلزوم التحرز عن الاول و كذا من دار امره بين قطع طريق يحتمل فيه الهلاكة و طريق اخر يحتمل فيه ذلك مع القطع بقطع اصبعه يختار الاول و يذم العقلاء على اختيار الثانى و على هذا فيكون ترك الغسل و ترك الصوم و شرب الخمر لخوف الضرر فى خلافها لازما و لحرمة الشرب بما ورد من انه لا شفاء فى الحرام غير تام اما اولا فلمنع الحرمة فى الصورة المفروضة فان الحرام من المشتقات و المتبادر منها المتصف بالمبدأ بالفعل و لا يكفى مجرد كونه حراما بالذات و اما ثانيا فلما نرى الشفاء فى الحرام كثيرا فلا بد من تاويل فكما يمكن تاويله بان لا نشاء ليتم القول بالحرمة فكذا يمكن حمل الكلام على حرام معهود او حمل الشفاء على الشفاء التام و لا ترجيح للاول و ما لجملة فاثبات الحرمة بهذه الروايات الغير الظاهرة سندا و لا دلالة لا وجه له هذا كله فى غير الفروج و اما الامر فيها كالو اضطر الى المجامعة بامة او الحرة بحيث لو لم يفعل لهلك فمشكل و ما ذكر و ان كان مجرد فرض لا تحقق له ظاهرا لامكان دعوى الشهوة على فرض حصولها بالاستمناء و لكن لو تحقق العرض المذكور فالحق لزوم ترك الوطى كما هو الموهوم الانسان و ان ادى الى الهلاكة المنافية لجوزه عن طريقة الشرع جدا و غاية قبحه فى نظر العقل و لا ينصرف ادلة نفى الحرج

الى مثل المقام فيحكم باستصحاب الحرمة الحقيقية و لو عورض باستصحاب حرمة اهلاك النفس قلنا حرمته بجميع افراده غير مسلم و فى ضمن بعض افراده غير مجد مع ان بعد تسليم الاستصحاب اذا تعارض الاستصحابان بيتنا و يبقى اصالة الحرمة فى الفروج سليمة و ان كان من غير الاسباب فينبغى التوقف فى مقام الاجتهاد و السكوت فى مقام الافتاء اذ لا دليل على وجوب الافتاء فى المقام ثم هذا كله فيما اذا كان الضرر الاخروى مشكوكا او موهوما مع كون الدنيوى مقطوعا او مظنونا و اما ان كان الدنيوى ايضا مشكوكا او موهوما فان كان الاخروى موهوما لا يجب التحرز عنه اذ هو هو مثله هو مظنون عدمه و الظن فى امثال المقام حجة و ان كان مشكوكا فان كان المقام مما يجرى فيه اصالة الاشتغال او الاستصحاب لزم التحرز عنه فى الواجبات التوصلية مثل الغسل و الوضوء اذا احتمل الضرر الدنيوى فيهما و كالو شك فى اثناء النهار فى اتمام الصوم فان مقتضى الاشتغال الاتيان بالجميع فى الاول و مقتضى الاستصحاب اتمام الصوم فى الثانى و لكن هذا اذا لم يكن الضرر الدنيوى هلاكة النفس و الا فالتحرز عن الدنيوى لازم لعدم دليل على اعتبار الاصل حتى فى المقام و ان لم يكن المقام مما يجرى فيه ذلك فاللازم التحرز عن الدنيوى لاصالة البرائة ثم اعلم ان الضرر الدنيوى الذى يوجب سقوط التكليف خمسة الاول تلف النفس و الثانى ما يتلوه من الجرح و الكسر و نحوهما و الثالث ما يوجب هتك العرض و هو

يختلف

يختلف باختلاف الاشخاص و الاحوال و الرابع تلف المال و دفعه ان امكن تحمله بلا عسر فى خفة ذلك و لو كان كثيرا لعدم صدق الضرر و ان لم يمكن ذلك سواء تعذر او تعسر لم يلزم التحمل لادلة نفى الحرج و الخامس ما يوجب تألم النفس و هذا ايضا يختلف بالنسبة الى الاشخاص السادس من الاقسام التسعة الضرر الذى يعارضه نفع مع كونهما دنيويين فربما يحكم فيه بان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة و هو باطلاقه غير جيد اذ ربما يكون المفسدة قليلة جدا و المنفعة كثيرة فيكون جلب المنفعة ح اولى كما لو دار امر فقير لا شرافة فيه بين ان يضرب عشرون سوطا و يعطى الف دينار و لا يضرب و لا يعطى شيئا و ربما يتساويان فيتخير السابع هو السادس مع كونهما اخرويين و دفع المفسدة هنا اولى و كان ما سبق من الاطلاق يراد به هذه الصورة الثامن الضرر الدنيوى الذى يعارضه نفع اخروى فيحكم بلزوم التحرز عن الضرر الدنيوى ما لم يكن الضرر مما فيه مشقة و عسر فانه لا يلزم التحمل لانه يلزم التحرز لان ادلة الحرج انما تنفى لزومه لا شرعيته التاسع عكس الثامن و يلزم فيه التحرز عن الاخروى من حيث هو و اما اذا ادى التحرز عنه و عدم تحمل الدنيوى الى الهلاكة النفس او هتك العرض فهو خارج عن محل الكلام الثالث من الطرق العقلية ما ذكره فى نهاية و هو ان خبر الواحد

مفيد للظن فلو لم يجب العمل به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي
البطلان يعني ان بعد حصول الظن من الخبر بشيء لو لم يؤخذ بذلك
المظنون الذي هو الطرف الراجح في النظر لاخذ بمقابله الذي هو
موهوم ومرجوح في النظر والاخذ به هو اختيار وترجيح على الطرف
الراجح وترجيح المرجوح على الراجح باطل بالضرورة وفيه اولاً منع
الملازمة اذ من ترك العمل بالظن لا يلزم العمل بالوهم بل يعمل بالبراءة
او بالاحتياط على ما سيأتيك تفصيله في الدليل الاتي انشاء الله
وثانياً منع بطلان التالي فان ما صرحوا بكونه باطلاً بالضرورة
هو ان يكون تخيير الفاعل المختار في طرفي الفعل والترك مثلاً
على حد سواء ولم يكن هناك مقتض لاختيار احد الطرفين اصلاً
فاختار احدهما بلا داع عليه وهذا هو الذي يعبرون عنه بان
الترجيح بلا مرجح محال او كان الداعي لاحد الطرفين فاختار
هو الطرف الاخر ويعبرون عنه بان ترجيح المرجوح على الراجح محال
وكلاهما في مقابل الاشعري القائل بانه لا استحالة في ذلك
وبالجملة ما يحكمون باستحالته وبطلانه بالضرورة هو صدور
الفعل عمن له شعور واختيار من دون ان يكون له داع اليه وبعبارة
اخرى من دون ان يكون مصدقاً له بفائدة ما ولا دخل لهذا المعنى
في المقام فان الطرف الموهوم في النظر كثيراً ما يكون الدواعي اليه
اكثر وان اريد ان اختيار الطرف المرجوح في النظر قبيح يستحق فاعله

الذم

الذم واختيار الطرف الراجح اي المظنون حسن وترجيح القبيح على الحسن
قبيح بالضرورة فكان ممنوعاً كيف وقبح العمل بالموهوم وحسن العمل
بالمظنون اول النزاع والقائل بجواز العمل بالظن قائل بقبح
المظنون والموهوم جميعاً ولا يأخذ بشيء منهما من حيث هو بل
انما يأخذ بانه قام الدليل القطعي العلمي على اعتباره ظناً كان او وهماً وثانياً
بان القبح في العمل بالموهوم يشبه الكذب بل هو غير موجب لمنع
المشابهة فكيف بالعينية فان الكذب هو الخبر المخالف للواقع
او الاعتقاد كما مر ولو سلمت المشابهة فاتحاد المتشابهين في الحكم
ممنوع كيف وما ثبت من الشارع من ترك العمل بالطرف المظنون
كما في القياس ونحوه ووجوب الاخذ بامور كثيرة لا ظن منها غالباً
كالاستصحاب ويد المسلم وسوق المسلم ونحوها مما لا يمكن انكاره
ومع ذلك فنقول ان قبح العمل بالموهوم وحسن العمل بالمظنون ان كان
حاكم به الشرع فالشرع ينادي بجواز العمل بالظن وان كان الحاكم
به العقل فكيف يحكم الشرع بخلافه مع ان القواعد العقلية
لا تقبل التخصيص والقول بانه لا تخصيص ههنا لان حكم العقل بذلك
ليس على الاطلاق بل مقصور على مورد يقطع ببقاء التكليف فيه
وينقطع عنه طريق العلم السمعي بالجملة ومثل هذا لا يعقل
فيه معارضة دليل شرعي مدفوع بمنع وجود مورد كذلك
ومنا اين يقطع ببقاء التكليف مع انقطاع طريق العلم السمعي

بالجملة ولو سلم فالعقل يحكم فيه بالاحتياط لا بالظن وبالجملة فنحن نقول
بعدم جواز العمل بغير العلم ظناً كان او شكاً او وهماً وكلما عملنا باحد
هذه الثلثة فظاهر انه ليس عملاً به بل هو عمل بالدليل القطعي الذي وافق
العمل به كون الشيء موهوماً بحسب الواقع مثلاً او عمل بما وافقه من اصل
البرائة او الاحتياط هذا ويمكن معارضة الدليل المذكور بما ياتي تفصيله
في الدليل الاتي انشاء الله وملخصه ان الايات الناهية عن الظن لو لم يفد القطع
بالحرمة فلا اقل من افادتها الظن بها فيكون حرمة العمل بالظن مظنونا
وجوازه موهوماً فيجب بمقتضى الدليل ترك العمل بالظن فان قلت العمل
بتلك الايات يستلزم عدم العمل بها لانها ايضاً من افراد الظن قلنا اولاً
ان ظن الكتاب معلوم الحجية وثانياً ان المتبادر من تلك الايات حرمة
ما سواها من الظنون كما في العبد المامور بخبر العادل اذا اخبره عادل
بمنع المولى عن العمل بخبر العادل السابع الدليل المعروف
بدليل الانسداد وهو عمدة ادلتهم في المقام بل هو اصل كثير من الادلة
الماضية والاتية التي استدلوا بها على حجية مطلق الظن حيث
يحتاج الى جملة من مقدمات هذا الدليل كبقاء التكليف وانسداد
باب العلم وقد قرروه بوجوه وعبروا عنه بتعبيرات احدها
ولعله الاشهر انا مكلفون بالاحكام الشرعية كالحاضرين في زمن
الخطاب وباب العلم بكثير من تلك الاحكام منسد فيجب العمل بالظن والا لزم ترجيح
بعض الظنون على بعضها بكون الكل بحجة الا ما قام الدليل القطعي على عدم حجيته

اما

اما المقدمة الاولى وهي بقاء التكليف فقطعية كما صرح به غير
واحد من الاصحاب منهم المحقق البهبهاني قال ان الاجماع واقع على
انا وكنا مع الحاضرين في الاحكام الشرعية بل بقاء الشرع
الى يوم القيمة وكوننا متشرعين ومن امته صلى الله عليه وآله من بديهيات
الدين ومما اجمع عليه المسلمون وظهر من الاخبار المتواترة واما
المقدمة الثانية من انسداد باب العلم فان الاجماع والعقل ليس بقطعي
في غاية الندرة ولا يثبت منهما في الاغلب الا امور اجمالية ومثلهما
الاخبار المتواترة معنى ونصوص القران واما ظواهرها والاخبار
المتواترة لفظاً مع ندرتها جداً فظنيتها ظاهرة واما اخبار
الاحاد التي هي العمدة في ادلتنا فوجوه الاختلال الموجب لسد
باب العلم فيها سنداً ومتناً ودلالة وتعارضاً واحتمال الاحتفاء
فيها ودعوى القطع من جماعة من الاخباريين مما لا ينبغي الاصغاء
اليه لمخالفته لما نراه بالعيان ومعارضته لما نعلمه بالوجدان
واما المقدمة الثالثة وهي وجوب العمل بالظن بعد انسداد
باب العلم والا فذلك من قواعد العقلاء يحكمون به حكماً جزمياً ولذا
يكتفون بظنون كثيرة في التجارات والصناعات وغيرها بحيث
لا يسع لاحد انكاره ولانه اقرب من العلم ولانه لو لم يجب العمل بالظن فالحكم
العلم بالمسدود او يكون التكليف بغير المعلوم مرتفعاً
بالجملة البرائة او يكون الواجب العمل بالاحتياط او يكون مخيراً بين

بسند باب العلم فلا دليل دال على حجية ظن المجتهد ولا اتفاق العلماء فقد وجدنا على لزوم العمل بالظن بعد انسداده

فيما انسد فيه طريق العلم فلا يجوزوا ان يجب تحصيله

الاقوال المختلفة او يكون التكليف فيه الاخذ بخلاف الظن بخصوصه
ومن الظاهر بطلان الجميع اما الاول فلانه تكليف بما لا يطاق
واما الثاني فللقطع ببقاء التكاليف كما مر فلو جرى الاصل
في غير المعلومات التي صارت اجمالية من الاجزاء والشرائط والموانع
وحيثيات الاحكام من العينية والكفائية وغيرهما لم يبق من
فروع الدين شيء مط وهو خلاف الحكمة في ابداعها وتاسيسها
وللضرورة من الدين وقواعد المسلمين بل مطلق اهل الدين بل
العقلاء كافة وذلك واضح في الغاية مع ان المعاملة لا يجري
الاصل في كثير من مواضعها كما لو دار المال بين زيد وعمرو وكذا الزوجة
الى غير ذلك بل اجراؤها في العبادات ايضا محل نظر لانها توقيفية موقوفة
على النص واما الثالث فلعدم دليل قطعي على وجوب الاحتياط بل
اتفاقهم على عدم وجوبه فيما دل على خلافه من الادلة الظنية على ان
الحكم عن الطا على عدم جواز العمل به وكونه تشريعا محرما فكيف يحكم
بحسنه في الجملة فضلا عن وجوبه على انه في جملة من الموارد متعذر
كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة وفي كثير منها موجب للعسر والحرج
المنفيين بالادلة القطعية واما الرابع فلان
التخيير بين الاقوال المختلفة في جميع المسائل او اكثرها مجمع على
بطلانه مع انه موجب للهرج والمرج على انه تخيير بين الراجح والمرجوح
في الغالب فان الاقوال كلها ليست متساوية في النظر غالبا بل يكون

بعضها

بعضها ارجح واقوى في النظر والتخيير بين الراجح والمرجوح قبيح كما ان ترجيح
المرجوح على الراجح لو قلنا بتعين الاخذ بالموهوم وترك المظنون
كذلك بل اشد قبحا ومن ظهر بطلان الكل ايضا فتعين ان الواجب هو
الاخذ بالمظنون واما المقدمة الرابعة فلانه لا مرجح
بين افراد الظنون التي يترتب عليها كون كلها حجة فلان المراد
بالترجيح ان يكون هناك دليل قطعي يفيد حجية بعضها بخصوصه بحيث يكتفى
به في الاحكام الشرعية وهو ليس بموجود فان الادلة التي قيل
بها على حجية الظنون من الكتاب واخبار الآحاد لا يفيد شيء منها القطع
بذلك وانما غاية ما يفيده الظن وهو لا يكفي لعدم ثبوت حجية الظن بعد
الثابت منها ما يقطع لا يكفي لقلته جدا وكثرة الاحكام الثابتة
علينا فاذن كل الظنون متساوية في عدم دليل معتبر خاص على
حجيتها وما ذكرنا من الدليل العام وهو بقاء التكليف مع انسداد
باب العلم نسبته الى كل من تلك الظنون التي لم يقم دليل خاص
على عدم حجيتها على حد سواء فيحكم بحجية الكل لئلا يلزم التحكم
وما ذكرناه من عدم الترجيح بينها باعتبار المستند لا ينافي
وجود الترجيح بينها باعتبار نفسها بان يكون بعضها اقوى
من بعض وهذا المعنى مراد صاحب المعالم حيث انه بعد ان اثبت
حجية الظن بالمقدمتين الاوليين قال والعقل قاض بان الظن
اذا كان له جهات متعددة تتفاوت في القوة والضعف فالعدول عن القوي

منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل بها
من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها
انتهى ومراده بجهات الظن الامارات المفيدة للظن يعني انه
اذا كان امارات يوجب كل منها الظن كالشهرة والاجماع المنقول
وخبر الواحد وفرض كان بعضها اقوى في افادة الظن كان ذلك
البعض هو المقدم في العمل كما في خبر الواحد فانه نوع من الامارات
يكون الظن الحاصل منه من جهة كونه هذا النوع اقوى من الظن الحاصل
من نوع آخر كنقل الاجماع مثلا وان كان بعض افراده اضعف
من بعض افراد الثاني والكلام في ان هذا الفرد الاضعف ايضا هل هو
يقدم باعتبار قوة نوعه اولا باعتبار ضعف شخصه يأتي ان شاء الله
هذا هو تحرير الدليل وتوضيح مقدماته الاربع ولكن كل من تلك
المقدمات محل نظر اما الاولى فلمنع بقاء التكليف في غير المعلوم
وغير ما ثبت حجيته بدليل قطعي وذلك لان الحكم ببقاء التكاليف بعد
في حقنا مع فرض انسداد باب العلم بها وبالطريق المقرر لاخذها
منها يحتاج الى دليل قطعي ولا يكفي الدليل الظني لعدم ثبوت
حجيته بعد وليس في المقام دليل قطعي لا من العقل ولا من الشرع
اما الاول فلظهور ان العقل في الصورة المفروضة لا يحكم بتعلق
التكليف بالمكلف بل هو يحكم بعدمه ويجزم بانه لا تكليف الا بالعلم
او بالظن المعلوم الحجية كما صرح به غير واحد من الادلة واما الثاني

فلان

فلان الدليل الشرعي القطعي اما الكتاب ولا دلالة له على ذلك بوجه بل نادى
في غير واحد من مواضعه بانتفاء التكليف في غير المعلومات وحرمة اتباع
الظن والقول بغير علم قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وله
الحجة البالغة وان يتبعون الا الظن وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
فجعلتم منه حلالا وحراما قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون واما السنة
وهي ايضا متفقة بل الاخبار المتواترة او القريبة منه تنادي بالخلاف
كقوله ص رفع عن امتي ما لا يعلمون ولا تكليف الا بعد البيان
وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ومن لم يعرف شيئا
هل عليه شيء قال لا الى غير ذلك وما ورد في الاخبار من ان
لكل شيء حكما بينه الرسول ص حتى ارش الخدش والجلدة ونصف الجلدة
صغيرة مع انها ظنية ايضا انما تدل على وجود حكم لكل شيء
واما بقاء ذلك الحكم في حقنا وتعلقه بمن لا يعلم به بعد الفحص والبحث
فكلا كيف وقد اجمعوا على معذورية الجاهل القاصر وعدم تعلق
الحكم به وصرحوا بوضع الحكم عن الجاهل به في كثير من الموارد وقد
اتفقوا على اشتراط التكليف بما يوجب منها العلم او الظن المعتبر وكفاية
مطلق الظن اول النزاع على ان التكليف بالنسبة الى الاحكام
ان كان معينا في الواقع ولم يتبدل بالعلم والجهل وكان اللازم
تحصيله والعمل به فالظن لا يكفي لانه قد يصيب وقد يخطئ بل لا بد
ح من الاحتياط وان لم يكن معينا بل كان الحكم بالنسبة الى المكلف هو

ما اداه اليه نظره فهو المعذور بل المثاب عندنا فان قلت المراد الاول
الا ان المكلف اذا لم يصل الى ذلك الحكم المعين كان معذورا وكان
تكليفه الثانوي هو ما فهمه وان كان خطاء قلت اذا جاز سقوط
التكليف الاولي بسبب الخطاء في الفهم فلم لا يجوز سقوطه بانسداد
باب العلم وانما الاجماع وهو ايضا غير محقق وانه لم يثبت ما
والمحكي عن الفاضل الخوانساري وشيخنا البهائي في اربعينه وحواشي
الحبل المتين وجمع من الاخباريين منع بقاء التكليف في
غير المعلومات بل هذا هو المحكي عن غير واحد من الخاصة والعامة
فعن الذريعة والعدة والغنية والنهاية والاحكام والمختصر وشرحه
في مقام رد الاستدلال على حجية القياس بما حصله انه لو لم يعمل
لخلت وقايع كثيرة عن الحكم اذ ليس في كثير من الحوادث نص ولا
التصريح بما ذكرنا فعن بعضهم انه اذا لم يكن دليل على حكم حادثة يرجع
فيها الى مقتضى العقل من حظر او اباحة او توقف وفي آخر
ان النصوص والادلة العقلية من اصالة البراءة والاستصحاب
وغيرها وافية بجميع الاحكام وفي ثالث ان الحكم فيما لا دليل فيه
نفي الحكم وبمثل ذلك حكي عنهم في بحث خبر الواحد ايضا وعلى هذا
فدعوى الاجماع على بقاء التكاليف وانا مشاركون فيها
للحاضرين كما ادعاه غير واحد ان كان مستفادا من اقوال العلماء
ففيه مع ما سمعت من كلماتهم انه لم يعلم منهم القائل في الحكم بذلك

وانصراف كلماتهم الى صورة معلومية الحكم او الطريق المجعول له من الشارع يمنع
من دعوى الاجماع فيما لا علم بشيء منهما من الوجهين بل وجود احتمال الانصراف
كاف في ذلك ومن ابين ما يظهر من كلماتهم بقاء التكليف فيما لا يمكن العلم به
بوجه مع تصريحهم بارتفاع التكليف عن الغافل والقاصر ومعذورية
المخطي في اجتهاده وظهور سقوط التكليف عمن اسلم في اقصى بلاد
الكفر ولم يتمكن من معرفة الاحكام الفرعية بوجه تقليدا ولا
اجتهادا علما ولا ظنا ومثله المجتهد اذا لم يتمكن في مسئلة من العلم
ولا من الظن ايضا والظاهر ان العمل بالاصل والحكم بعدم التكليف في المواضع
المذكورة لا يوجب الخروج عن الدين ولا ينافي كون العامل به من اهل
ملة سيد المرسلين فدعوى الاجماع المذكور اما بالنسبة الى الاحكام المبنية
على بقاء الادلة القطعية كظاهر الكتاب واخبار الاحاد فان بعد
ثبوت حجيتها كما عرفت وستعرف ايضا يكون العمل بمقتضاها لازما
البتة ويكون الامتثال عليها كافيا في الاحكام الشرعية من غير
حاجة الى التعدي الى ساير الظنون التي لم يقم على حجيتها بالخصوص
حجة قطعية وان كان مستفادا من سيرتهم وطريقتهم كما ادعي في
ذلك ايضا فيقال ان احدا من العلماء لم يقتصر على المعلومات في
ما يتردد في حكمه معتذرا بعدم ثبوت وجوب البناء على حكم
بل يتفحص عن مدرك الواقعة فان وجد لها دليلا خاصا
والا رجع الى العمومات مع وجودها والا فالحكم ما لا نص فيه

بسناحهم

فنقول انا وان سلمنا انهم لم يتسامحوا في غير المعلومات بل تفحصوا عن الدليل
ولكنا نقول انهم بعد الفحص ووجدان دليل ظني لم يعملوا به
ما لم يقطعوا بحجيته فان عملهم بمجرد الظن من دون ان يثبت عندهم حجية
الظن ممنوع بل فرية محضة فان قلت دليلهم على حجيته هو ما ذكرنا
من بقاء التكليف وانسداد باب العلم قلنا هذا في محل منع ظاهر
بل انهم لم يتمسكوا بالادلة الظنية الا بعد القطع بحجيتها من ادلة مخصوصة
فهم عملوا باخبار الآحاد ولكن لا لدليل الانسداد بل لقيام الاجماع
والسيرة القطعيين على ذلك او الآيات والاخبار المفيدة للقطع
بذلك على ما مر ويأتي انشاء الله ولو فرض استناد بعضهم الى ذلك الدليل
لورد عليه ما اوردناه في بطلان ذلك الدليل مع ان اهل استناد
البعض كيف يدعي الاجماع على بقاء التكليف في غير ما ثبت حجيته
بدليل خاص وبالجملة فعملهم في غير المعلومات بدليل ظني خاص ومع فقده
بالعمومات ومع انتفائها بحكم ما لا نص فيه ان كان قبل ثبوت حجية ذلك
الظني الخاص وتلك العمومات والعلم بحكم ما لا نص فيه فحاشاهم
عن ذلك وان كان بعد الثبوت والعلم فهو لا يصير حجة على من لم يثبت
عنده ذلك فانا ايضا لو ثبت عندنا حجية ظن خصوصا او عموما لعملنا به
وحاصل المرام في المقام ان المكلف اذا علم بان الله تعالى ارسل رسولا
وانزل كتابا وكلف الناس بامور يجب عليه بالعقل والاجماع والكتاب
كما في آية النفر والسؤال عن اهل الذكر وبالاخبار المتظافرة الآمرة

بطلب العلم ان يتفحص عن تلك التكاليف ويبذل جهده في البحث عنها
وح فاذا علم بها ابتداء او عن الطريق المقرر لها تعلق به تلك التكاليف
به والا لم يكن مكلفا ولم يتعلق به التكليف بالنسبة الى ما لم يعلم به باحد
الوجهين ويكون حكمه في تلك الواقعة هو الاباحة والبراءة كما يقتضيه
العقل والنقل او يكون الواقعة مما لا حكم فيها من الله تعالى ان جوزنا
ذلك كما يأتي في محله انشاء الله وايا ما كان فلا يلزم الخروج عن شريعة سيد
المرسلين فان المعلومات من كل باب من ابواب الفقه كثيرة وكون جملة
من تلك المعلومات او غالبها كليات او مجملات لا يضر باجراء الاصل
في الجزئيات والتفاصيل ففي الصلوة مثلا يعلم وجوب الحمد في الجملة
فيقرأها وفي كيفيته من الجهر والاخفات يحكم بالتخيير وكذا وجوب الذكر
في الركوع والسجود في الجملة معلوم واما خصوصيته فيدفع بالاصل فيأتي
بما يشاء من تسبيح او تهليل او ذكر آخر وهكذا باقي اجزاء الصلوة
وشرايطها فلو طهر ثوبا يستر العورة المجمع عليها عن النجاسة المجمع عليها
وكذا طهر البدن وستر العورة المعلومة وتوجه الى القبلة بعد
الوضوء المشتمل على الغسلتين والمسحتين ونوى وكبر وقرأ وأتى
بالركوع والسجود والتشهد والتسليم والطمأنينة والذكر
بقدر ما علم وجوبه فيها لم يكن خارجا عن الدين بواسطة الصلوة
وكذا في الصوم لو امسك من طلوع الفجر الى استتار الشمس عما علم
الاكل والشرب بالطريق المتعارف والجماع والاستمناء وغيرهما مما

وجوب الامتثال عنها ولم يمسك عن الامور المختلفة فيها التي لم يقطع بها
لم يكن خارجا عن الشرع بواسطة الصوم وكذا في نظاير الابواب على انك
قد عرفت الحال في الجاهل القاصر وغيره من المعذورين وانهم غير خارجين
عن الدين وبوجه آخر نقول ان كان المراد بالخروج عن الشريعة سد بين الرسن
فيما اذا انسد علم المعلومات كان المراد بالخروج انه خالف الشرع بغير
وعصى صاحبها واستحق بذلك الذم والعقاب ففيه منع ظاهر وكيف
يعاقب الشارع من سد عليه باب العلم باحكامه ولم يبين له طريقا آخر
مع انه نفاه ايضا عن الظن وقال لا تكليف الا بعد البيان حاشاه عن
ذلك ويقبح منه العقاب بما لم يبين له طريقا ولو كان هو مطلق الظن
وان اراد انه لم يعمل بما اتى به الشارع ص وان لم يكن بعصيانه ايضا ففيه
ان هذا المعنى لا يضر وليس فيه مفسدة وما مر في بيان مقدمات الدليل
من ان اجراء الاصل في الاحكام مخالف للحكمة في ابتدائها مدفوع بان
الحكمة في ابتدائها ليس هو العمل بها على سبيل الاطلاق بل العمل بها بعد
اجتماع الشرائط التي منها تمكن الوصول اليها او الى الطرق المفيدة
لها على وجه القطع واليقين ودعوى انه مخالف للضرورة دعوى
~~دليل ودل على انتفاء التكليف بالنسبة الى ما لا يحصل العلم من الدين~~
وقواعد المسلمين ساقطة جدا واي ضرورة بل اي دليل دل على
بقاء التكليف بالنسبة الى ما لا يحصل العلم به اصلا بعد البحث
التام والفحص الكامل واي قاعدة من قواعد المسلمين تقتضي بذلك بل

الدليل

الدليل من العقل والنقل على خلافه كما مر وعدم صحة اجراء الاصل في اجزاء
المركب الذي ثبت وجوبه قطعا او شرائطه ان سلمناه لا ينفع المستدل
اذ لا يلزم منه جواز العمل بالظن لانه ايضا لا يوصل البراءة اليقينية بل لابد
من الاحتياط كما مر وكذا عدم صحة جريانه في المعاملات كالوداد ادعاء المال
بين شخصين فانه ايضا لا يوجب الاخذ بالظن والحكم به في اموال الناس
وغيرهم من صورة وجود الظن الذي لم يثبت حجيته كصورة عدمه فكما يحكم
الثاني بالاحتياط او بالمصالحة القهرية مثلا فكذا في الاولى
والسر في هذا الاستيحاش وهذه الدعاوى انهم راوا على كل عصر
من زمان الرسول ص الى زماننا هذا لم يكتفوا بالقدر المعلوم عندنا
الذي هو قليل جدا ولم يحكموا بسقوط التكليف في غيره بل حكموا في كل باب
من ابواب الفقه عباداتها ومعاملاتها باحكام كثيرة مخالفة للاصل
بمقتضى ادلة هي بالنسبة الينا ظنية وجوابه انهم حكموا بمقتضى تلك الادلة
لانها كانت عندهم قطعية لا ظنية او انها وان كانت عندهم ايضا ظنية
الا انه ثبت حجية تلك الظنون عندهم بادلة قطعية وكلاهما فيمن
لم يثبت عنده ذلك فانه الذي نقول بسقوط التكليف بغير المعلومات
عنه وهل الامر في عصرنا على هذا الوجه فليس عندنا من الادلة الظنية
ما ثبت حجيته بطريق قطعي ام لا التحقيق الثاني كما مرت الاشارة اليه
فان الادلة القطعية من الاجماع والسيرة والاخبار المتواترة
قائمة على حجية ظواهر الكتاب واخبار الاحاد في جميع الازمنة حتى في زمن

الحضور الذي قالوا بانفتاح باب العلم فيه فان التكليف في ذلك الزمان
ايضا لم يكن الا بالرجوع الى ما ذكرناه ولم يكن في ذلك الزمان ايضا الا العمل بمقتضى
الطرق المقررة لمعرفة الاحكام واستنباطها منها من الرجوع الى الثقات
ونحوها وتلك الطرق التي ثبت حجيتها بالنسبة الى زمان الحضور والغيبة
كافية في الاحكام الشرعية مغنية عن الرجوع الى غيرها من الطرق الظنية
التي لا دليل عليها بالخصوص كالاجماع الظني والشهرة ولذا نقول بان
الاحكام باقية ولا يجوز مع وجود تلك الادلة العمل بالاباحة العقلية
والبراءة الاصلية فظهر ان بقاء التكاليف انما هو لقيام الطرق الشرعية
الينا التي ثبت طريقيتها بادلة قطعية لان باب العلم بالاحكام وبالطرق الموصلة
اليها جميعا منسدة ومع ذلك يكون التكاليف باقية كما هو مقتضى دليلكم
هذا هو الكلام في المقدمة الاولى وسياتي زيادة بيان للمقام في الايراد
على المقدمة الثالثة انشاء الله واما المقدمة الثانية فلانه ان اراد ان
ان باب العلم بنفس الاحكام الواقعية منسد في الغالب فهو مسلم ولا يضرنا
اذ ليس تكليفنا بتحصيل الواقع بحسب الواقع بل بحسب الطرق التي
قررها الشارع اذا كلفنا باموره وان اراد ان العلم بها من الطرق المقررة
منسد فممنوع وبيانه اوضح نقول ان الشارع اذا كلفنا باموره
فان علمنا بتلك الامور فلا كلام وان لم نعلم بها ولكن جعل لنا
طرقا اليها بان يقول خذوا معالم دينكم التي شرعتها لكم وارسلت
منكم من قول الثقات العارفين بكلامي او من ظواهر كلامي او من ظواهر الاخبار

طريقتها سار

الموجودة

الموجودة في الكتب المعتبرة عندكم مثلا كان اللازم علينا الاخذ بمقتضى
تلك الطرق بل مع وجود الطرق المقررة منه لا يلزمنا تحصيل العلم بالواقع
وان انفتح بابه والامر في زمان الحضور ايضا كان كذلك فان الحاضرين مع
تمكنهم من الرجوع الى المعصوم ع والسؤال عنه لم يكونوا مكلفين بذلك بل
كان بناؤهم في الغالب على الرجوع الى اصحاب النبي والامام ع وبعضهم
على رواياتهم عنهم مع ان احتمال الخطاء والسهو والتخصيص
والنسخ وغير ذلك كان موجودا هناك ولكنهم لم يعتنوا بتلك الاحتمالات
بل كان ديدنهم البناء على ظواهر الخطابات واصالة عدم الغفلة
وغير ذلك من الاحتمالات وبالجملة قد جعل الشارع ظواهر الكتاب
والسنة طريقا الى معرفة احكامه وامر الكل بالرجوع اليها فالظن
الحاصل منها ظن ثابت الحجية بادلة قطعية على ما مر في هذا البحث وفي
الكتاب وسياتي ايضا ان العمل بالظن المعلوم الحجية عمل بالعلم في الحقيقة لا بالظن
فباب العلم الذي يلزمنا العمل به غير منسد في هذا الزمان ايضا كزمان الحضور
بل الامر في هذا الزمان من بعض الجهات اسهل واوضح حيث ان علماء
الاعلام شكر الله مساعيهم الجميلة قد بذلوا جهدهم في هذه المدة
الطويلة في تبويب الاخبار وتهذيبها وتميز صحيحها من سقيمها
وتوضيح مقاصدها ومعانيها وتحقيق مواردها ومبانيها وان
الامر في زمان الحضور اسهل واظهر بالنظر الى اعتبار آخر وهو قرب
العهد بزمان المعصوم وعدم خفاء القرائن والامارات كثيرا ثم لو سلمنا

احكام
الانسداد باب العلم بالطرق ايضا في هذا الزمان نقول لا ريب ان العلم بالاحكام
او بطريقها ليس مقصودا بالاصالة وانما هو علم يكون المقصود منه
تصحيح العمل والتمكن من اداء التكاليف فاذا فرض حصول هذا المقصود من
غير العلم بحكم العقل المستقل بان علم المكلف بانه لو اتى بهذا النحو لكان اتيانا بما
هو المطلوب منه قطعا كما لو علم انه خرج من الدين ولا ريب ان المكلف لو عمل بالاحتياط
يقطع باداء ما هو مكلف به وح فنقول ان باب العلم بكيفية اداء التكاليف
الثابتة مرضا مفتوح فلا يجب العمل بالظن بل لا يجوز كما سيأتي تفصيله ان شاء الله
واما المقدمة الثالثة فلمنع ان بعد انسداد باب العلم وبقاء
التكليف لا بد من العمل بالظن وما قيل في بيانها من الوجوه غير تامة اما
الاول اي الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد فلان الكلام في تلك
الادلة ايضا هو الكلام في هذا الدليل في عدم الوفاء باثبات المرام فانهم
ان تمسكوا هنالك بالاجماع ففيه ان القدر المسلم منه هو حجية الظنون
المتعلقة بامور مخصوصة كالكتاب والسنة وبالجملة فمتعلق الاجماع
هو حجية امور مخصوصة من حيث انها امور مخصوصة لا من جهة انها
ظن وحجية تلك الامور ليست مبنية على انسداد باب العلم بل هي
طرق معروفة للرجوع اليها في استنباط الاحكام انسد باب العلم
ام انفتح ولا دخل لهذا الاجماع في ان بعد الانسداد وبقاء
التكليف لا بد من الاخذ بالظن حتى يتمسك به لاثباته وان تمسكوا
بحكم العقل بالعمل بالظن فحكم العقل ليس الا باعتبار هذا الدليل الذي

هنا

هنا اي دليل الانسداد الذي اليه يرجع سائر ادلتهم المعتبرة عندهم
كدليل دفع الضرر ودليل ترجيح المرجوح على الراجح الذين تقدم
بيانهما مع فكيف يتمسك بنفس هذا الدليل او بما يحتاج اليه
لاثبات مقدمة من مقدماته واما سائر ادلتهم التي سنشير اليها ان شاء الله
فهي في غاية الضعف والسقوط كما ستعرف واما الثانية فلمنع
على سبيل الاطلاق بل لم يتمسكوا بالظن بعد الانسداد او قبله
الا بعد قيام دليل خاص على حجيته كما هو المشاهد من طريقتهم قولا
وعملا واما الثالث فلان بناء العقلاء على الظن انما هو في امور
معاشهم حيث يسافرون بظن السلامة ويعاملون بظن الربح
ويشربون الادوية بظن الشفاء الى غير ذلك مما لا سبيل لهم
الى العلم بها من الامور الدنيوية واما الامور الاخروية والاحكام
الشرعية فحاشاهم عن الاخذ فيها بالظن بما هو ظن سيما بعد ملاحظة
التهديدات الواردة على القول في الله بغير علم وحرمة اتباع الظن
واما الرابع فلانه لا دليل على اعتبار الاقربية من عقل ولا نقل
ولو سلم اعتبارها فانما هي بالنسبة الى اداء التكليف وبراءة الذمة
لا بالنسبة الى نفس الحكم الواقعي والثاني لا يستلزم الاول كما ستعرف
واما الخامس فلانا نختار رفع العمل باصل البراءة ولزوم الخروج
عن الدين ونحوه فعدم الجواب عنه فان قلت لا دليل قطعي على العمل
بالاصل ايضا ولا سيما اذا كان في مقابله دليل ظني قلنا اولا مع ان

الاحتمال يكفي لدفع الاستدلال ان الدليل الظني كان بناء على حجية مطلق الظن
اذ نقول ح ان بعد الانسداد اما ان يكون الواجب العمل بالاصل او بالظن
فان كان الاول فهو المط وان كان الثاني لزم العمل بالاصل لانه مقتضى
الدليل الظني القائم عليه فان قلت يعارضه الظن الحاصل بالحكم
خصوص الموارد قلت مع ان مجرد التعارض لا يكفي في ترجيح الظن
على الاصل بل كلاهما يسقطان انه لا تعارض في المقام اصلا
اذ متعلق الظن هو وجوب السورة في الصلوة مثلا بحسب الواقع
ومتعلق الاصل ان الوجوب لكونه غير مقطوع به لا يتعلق بالمكلف
والقول بان الظن بالوجوب في الواقع مستلزم للظن بتعلقه
بالمكلف مردود بانه لا ترى ان القياس كثيرا ما يوجب الظن بالحكم مع
نقطع بعدم جواز العمل به على معتقدنا وبالجملة لا ملازمة
بين الظن بالحكم في الواقع وبين الظن بتعلقه بالمكلف وثانيا
ان الدليل القطعي موجود من العقل والنقل اما العقل فلانه
يحكم قطعا بان من بذل وسعه في تحصيل الحكم الشرعي ولم يحصل
العلم باشتغال ذمته بشيء ولو حصل له ظن بذلك لم يحصل
العلم بانه مامور بالعمل بمقتضى هذا الظن لم يكن مكلفا بذلك
لانه تعالى بل كل حكيم عادل يقبح منه ان يعاقب عبده على شيء لم يمكنه
من العلم به ولا بالطريق المقرر له ولو كان هو مطلق الظن سيما
بعد نهيه عن الاخذ بغير العلم اي دليل اقوى من هذا ولو اعتذر بذلك

في ترك

في ترك العمل بالظن كان اعتذاره مقبولا واما لو عمل بالظن فعاقبه الله تعالى
على انه لم عملت بالظن وما جعلته دينا تبعا لك ولا اياه منصوصا عليك
من غير حجة بل كلفتك بمتابعة النبي والامام بعد ان اظهرت امرهما
بالمعجزات القاطعة والبراهين الساطعة فلم اتبعت ظنك كانت
معاقبته واردة لا جواب لها سيما بعد تواتر النهي عن الاخذ بالظن
ولو سلم انه تعالى لم يؤاخذ بذلك لكان الاخذ به ونحوه على حد سواء
فمن اين يحكم بتعين الاخذ به واما النقل فللايات والاخبار الدالة
على عدم التكليف لمن لا يعلم به بعد الفحص وهي كثيرة جدا بل متواترة
قطعية مضافا الى الاجماع محصلا ومنقولا على العمل بالاصل عند فقد
الدليل ومنع ذلك فيما كان في مقابله دليل ظني لا وجه له اذ الدليل
الظني خبرا كان او غيره لو ثبت انه حجة ودليل فلا كلام في انه لا يعمل بالاصل
في مقابله وان لم يثبت كما هو محل الكلام كان وجوده كعدمه وكان من موارد فقد الدليل
الاجماع ومورد العمل بالاصل ح فانما هو لاعتقاد كون دليل الظن
معتبرا والا فهو معترف بانه لو لم يكن معتبرا لكان اللازم العمل بالاصل ونختاره
تارة اخرى ونختار العمل بالاحتياط فوكم ليس عليه دليل قطعي قلنا
مع ان الدليل الظني بل الاحتمال كاف في المقام كما عرفت ان الدليل
الذي تستدلون به لحجية الظن هو الذي يقتضي العمل بالاحتياط
اذ بعد بقاء التكليف لا بد من الخروج عن عهدته وهو لا يحصل
الا بالاحتياط لانه يوجب العلم باداء الواقع واما الظن فلا يوجب ذلك

فكيف يحكم العقل بالاخذ به دون قولكم بل اتفاقهم على عدم وجوبه
الخ فيه ان الاتفاق انما هو فيما اذا ثبت حجية الادلة الظنية
بمعنى انهم لما اعتقدوا حجية الادلة الظنية و ثبت عندهم ذلك
قالوا بعدم وجوب الاحتياط واما القول به على فرض عدم ثبوت
الحجية فلا ونحن ايضا ان ثبت عندنا حجية الظن لا نقول بالاحتياط
واما مع عدم ثبوته بعد و بقاء التكاليف كما هو المفروض
فلا مفر من العمل بالاحتياط ومخالفة الكل لا يقدح في القطع
بجوازه لانه ليس الا امتثال الشارع على وجه يقطع بالخروج
من عهدة التكليف بل حسن الاحتياط مما يسلمه الخصم ويدل
عليه الاخبار المستفيضة مضافا الى حكم العقل به وما ثبت
حسنه يمكن تعلق الوجوب به بالنذر ونحوه فما المانع من وجوبه
بسبب انسداد باب العلم و بقاء التكليف على ان الظاهر ان
مخالفة الكل ايضا ليس على هذا الفرض بل على فرض وجود الادلة
المعتبرة و ان كان الخلاف على ذلك الفرض ايضا ضعيفا
جدا فقولكم بانه متعذر في جملة من الموارد قلنا العمل بالظن ايضا
ربما يتعذر اما لفقده او للقطع بعدم حجيته كما لو لم يكن
في المسألة الا القياس فما يعمل به في ذلك المورد على القول بحجية
الظن يعمل به على القول بالاحتياط ايضا وبالجملة التعذر في بعض
المواضع لا يسقط وجوبه في غيرها فيعمل به فيما امكن وفي غيره بالاصل

او بالظن

او بالظن لعدم الناس عنه حرج فرضا ولو سلمنا تحقق هذا الفرض فقولكم
بانه في الغالب موجب للعسر المنفي فيه انه ان بلغ العسر الى حد
لا يمكن الاخذ به كان منفيا في الشريعة وقد عرفت حاله وان
لم يبلغ ذلك فليس الدليل على نفيه الا ادلة هي ايضا ظنية مع
انها مخصصة بموارد كثيرة وليست تلك الادلة اقوى من ادلة
حرمة العمل بالظن فكما ان العمل بالاحتياط يوجب الخروج عن مقتضى
تلك الادلة فكذا العمل بالظن يوجب الخروج عن مقتضى هذه وليس
تخصيص هذه بصورة الانسداد اولى من تخصيص تلك بها فان قلت
دليل نفي العسر هو الاجماع القطعي قلنا الاجماع على نفيه انما هو
في الجملة واما في صورة بقاء الاشتغال وعدم سبيل الى الفراغ الا
بالاحتياط فلا مع انه لا قطع في نفي العسر والحرج وقد ادعيا
ايضا في نقل القول بتخصيصهما بالايمان و بتخصيصهما بغير التكليفات
وباجمالهما وسقوط الاستدلال بهما واذا لم يكن ذلك قطعيا فكيف
يتمسك به لحجية الظن ثم لو سلمنا انتفاء فنقول لا بد ان يعمل
بالاحتياط في غير تلك الصورة وبالجملة بعد جواز الاحتياط
في الشرع بل وحسنه وان كان فيه مشقة وعسر لا مانع من القول
بوجوبه بل هو المتعين في المقام عقلا بمعنى ان العقل في كل مسألة
يرد على المكلف مع فرض بقاء التكليف فيها يحكم بانه بعد
الفحص ان حصل له العلم فهو والا فيعمل بالاحتياط ان امكن او لم يتعسر والا

العسر في الشرع

فينتقل الى الظن او غيره واما ايجاب العمل بالظن بمجرد انسداد باب العلم
بالواقع فلا ونحن نختار التخيير بين الاقوال ودعوى الاجماع على بطلانه
كدعوى الاجماع على عدم وجوب الاحتياط ومحصله انهم انما اختاروا
في كل مسألة قولا معينا من الاقوال لاعتقادهم صحة دليل ذلك القول
و ثبوت حجيته عندهم ولو ثبت ذلك عندنا ايضا لما قلنا بالتخيير فالاجماع
المستفاد من عملهم وطريقتهم في المسائل او من اقوالهم لو كان لهم تصريح
بذلك انما هو لقيام الدليل عندهم على حجية ما يتمسكون به ويعتمدون
عليه وهذا يقال له الاجماع التقييدي وليس بحجة على الاطلاق
فلا يصح التمسك به فيما لم يكن هناك علم ولا ظن فثبت حجية دليل
علمي وبالجملة فبطلان التخيير انما هو في حقهم لا في حقنا فالاقوال
المتعارضة على هذا حالها حال الخبرين المتعارضين الذين حكموا
فيهما بالتخيير وحال الاجماع على قولين او اكثر ولم يكن مرجح
في احدهما فكما ان الحكم فيهما ليس الا مقتضى احد الخبرين على التعيين
الواقعي او احد القولين كذلك فرضا مع ان الحكم بالنسبة الى من تعارض
عنده الخبران او الاجماعان هو التخيير فكذا فيما نحن فيه والقول
بانه هرج ومرج فاسد كيف لو كان في عصر فقيهان مجتهدان
وكان اقوالهم مختلفة يكون حكم العوام هناك التخيير في تقليد ايهم
شاؤوا ولا يلزم منه مفسدة فكذا في المقام بالنسبة الى المجتهد
وايضا اذا اختار كل واحد من المجتهدين ظنا من هذه الظنون لدليل

ولا علم

ولا علم دل عليه لا يلزم منه الهرج والمرج فكيف يلزم ذلك اذا اختاره لاجل
كونه مخيرا في الاخذ بايها شاء مع انه لا فرق بين الصورتين الا
في باعث الاختيار واما انه تخيير بين الراجح والمرجوح فجوابه ظاهر
رابعا
مما مر في الطريق الثالث من الطرق العقلية ونختار الوجه الاول
وهو الاخذ بغير الظن بخصوصه و نقول ان الشارع امرنا بالاخذ
بامارات مخصوصة كالكتاب والسنة وان لم يحصل منها الظن
ولو حصل فليس هو المناط والتمسك في بطلانه بما ذكره في منابعه
مدفوع بما دفعناه كيف وان قيل الاخذ بالامارات المخصوصة من
حيث كونها هذه الامارات ترجيح بلا مرجح وان ادعي قيام دليل
علمي عليها فهو خلاف المفروض قلنا اولا انا نختار الاخير وليس خلاف
المفروض اذ المفروض في الدليل انسداد باب العلم بالواقع ونحن
نسلمه و نقول يكفينا العلم بالطريق اي القطع بحجية الامارات
المخصوصة وان لم يحصل منها الظن بالواقع ولو سلمنا انسداد باب العلم
بالطريق ايضا فنقول يكفينا الظن ولا ريب في ان الادلة القائمة
على حجية الامارات المخصوصة لو لم يفد العلم بها يفيد الظن وهو كاف
في ترجيح تلك الامارات على العمل بالظن وح فاذا حصل من الشهرة
مثلا الظن بوجوب السورة في الصلوة وقام خبر صحيح على عدم وجوبها
وان لم يفد ظنا بذلك قلنا بتقديم مدلول الخبر وذلك لان عدم وجوب
السورة وان كان مظنونا بحسب الواقع الا انه ظن غير مظنون الاعتبار وذلك

لان الدليل على اعتبار وهو دليل الانسداد ونحوه من الادلة العامة لم يتم شيء منها وليس في المقام دليل خاص ولو كان ظنيا على اعتبار الشهرة مثلا فرضنا واما الخبر فهو مظنون الاعتبار والظن باعتبار معناه الظن بان الشارع كلفنا بالاخذ بمقتضاه وهو عدم وجوب السورة بمعنى ان المظنون ان الشارع لم يكلفنا بالسورة والظن الحاصل من الشهرة بالوجوب هو ظن بالوجوب في الواقع والظن بالوجوب في الواقع لا يستلزم الظن بتعلقه بالمكلف بل ربما يجامع الظن بعدم تعلقه بل القطع بعدم تعلقه ايضا كما لو كان المفيد للوجوب هو القياس فانه كثيرا ما يفيد الظن القوي مع انا نقطع بحرمة العمل به ومنع حصول الظن منه بعد نهي الشارع عن العمل به مكابرة ان النهي لا يمنع حصول الظن كيف ولو كان كذلك لما امكن اثبات ما نهى عنه الشارع من ظن السوء وايضا من الواضح ان من شهادة ثلثة رجال عدول على تحقق الزنا مثلا يحصل الظن القوي جدا او لم يحصل العلم مع انه لا يجوز الحكم بتحقق الزنا ما لم يشهدا ربعة وبالجملة فمن حصل له الظن بوجوب السورة من الشهرة وان كان ظانا بالوجوب الواقعي الا انه ظان بان تكليفه عدم الوجوب فكيف يعقل ان يكون تكليفه هو الحكم بالوجوب وبالجملة فكل مظنون الحجية كالخبر مثلا يكون مقتضاه كعدم وجوب السورة مظنون المطلوبية فيحكم العقل بعد انسداد باب العلم وبقاء التكليف بالاخذ به لانه ظن بالتكليف من دون

معارض

الحاصل

معارض اذ لا يعارضه الظن الحاصل بما دل على خلاف مقتضاه كالظن من الشهرة الدالة على الوجوب في السورة حتى يصير مظنون الوجوب واقعا لا مظنون المطلوبية كيف وقد كان عدم وجوبه مظنون المطلوبية والظنان متعارضان لا يقومان في زمان واحد بنفس واحدة وقد عرفت ان الظن بالوجوب لا يستلزم الظن بالتكليف بما هو ظن بان الفعل المطلع على الواقع لو يا ظهر له ان الحكم الصادر منه بعينه بالنسبة الى من اجتمع له شرائط التكليف التي منها العلم هو الوجوب فان قلت الظن بالوجوب انما ينفك عن الظن بالتكليف فيما دل الدليل على عدم حجيته كالقياس واما في غيره فكيف يظن بالوجوب ولا يظن بتعلقه بالمكلف قلت ليس الامر كذلك فان الظن بتعلقه بالمكلف لا يحصل الا بعد الظن بان الشارع جعل الظن بالوجوب كافيا في التعلق فانك اذا راجعت نفسك تجد ان ظنك بان الوجوب المظنون من الشهرة هو تكليفك ليس الا بعد ظنك بحجية الشهرة اي بعد تحقق امارة ظنية تدل على ان الشهرة حجة فما لم يحصل لك الظن بحجية امارة لم يحصل لك الظن بان مقتضى تلك الامارة هو التكليف في حقك وبالجملة الامارة المفيدة للظن بالواقع لا يجدي في مقام التكليف شيئا الا بعد قيام دليل او امارة على اعتبارها فانا الظن بالوجوب من الشهرة يكون معه الظن بالتكليف ان قامت امارة ظنية على حجيتها او يكون معه التكليف ان قام دليل علمي او ظني على حجيتها ويكون معه

ان قام دليل علمي على حجيتها او يكون معه العلم ان قام امارة ظنية على حجيتها ويكون معه الظن

الشك بالتكليف ان كانت مشكوك الحجية فان قلت نحن نظن من اول الامر من الشهرة ان التكليف هو هذا لا ان نظن منه اولا الحكم الواقعي حتى يرد انه لا يستلزم الظن بالتكليف قلت من الظن ان الظن الحاصل من القياس او الشهرة مثلا باق على حاله ولو علمنا او ظننا بحرمة العمل به فلو كان ذلك الظن هو الظن بالتكليف فكيف يجامع ذلك مع العلم او الظن بحرمة العمل به بل ليس ذلك الا الظن بالحكم بحسب الواقع فيظن منه بالتكليف بتوهم الاستلزام الذي قد بينا فساده فان قلت نحن لا نسلم كون الخبر المعارض للشهرة مظنون الاعتبار حتى يقال بتقديمه على الشهرة بل نقول انه في صورة التعارض وعدم حصول الظن منه لا يكون معتبرا لا علما ولا ظنا بمعنى ان الادلة الظنية الدالة على الحجية مخصوصة بصورة افادة الظن ومع ذلك فلا بد من العمل بالظن فكيف يقال لا نعمل به بل نعمل بامارة مخصوصة من حيث خصوصها لا من حيث افادتها الظن قلت تلك الامارات في صورة حصول الظن منها لا اشكال فيها ولا يمكن القائل بمطلق الظن منعنا عن العمل بها فنحن نعمل ولكن لاجل الظن كما هو يقول به بل لاجل تعبدنا منها تعبدا وفي صورة عدم حصول الظن انا عرفت بان مقتضى الادلة الظنية الدالة على حجية تلك الامارات هو حجيتها تعبدا وان لم يحصل ظن منها كما هو الظاهر على ما قرر في محله وكما ياتي الاشارة اليه ايضا فلا كلام

معنا

معنا ويتم ما اوردناه من انا لم نعمل بالظن بالواقع وان لم يعترف بذلك او لم نقل نحن بالتعبد فنقول في الموارد التي لا يحصل الظن من الحجة لا نعمل به ولا بالشهرة بل نعمل بالبيس فظن اصلا من البراءة العقلية القطعية او الاحتياط المقطوع بحسب تلك الموارد لقلتها لا يلزم من العمل بالاصل او الاحتياط فيها مفسدة من المفاسد الموهمة من الخروج عن الدين او لزوم العسر اصلا

واما المقدمة الرابعة فلمنع عدم الترجيح بين الظنون اولا ومنع كونه بعد التسليم مستلزما لحجية كل ظن ثانيا اما المنع الاول فمستنده ان الظنون المظنون اعتبارها بدليل خاص كظنون الكتاب والسنة ارجح من غيرها فنعمل بها دون غيرها فان قلت كان الاستدلال على حجية الظنون المخصوصة بالدليل الظني لا يجوز لانه اثبات ظن بالظن فكذا ترجيحها بالمرجح الظني ايضا لا يجوز اذ المراد من الترجيح هو تعيين تلك الظنون للحجية وهو في معنى الاستدلال عليها فالاخذ بتلك المرجحات لا يتم الا على القول بحجية مطلق الظن او بعد ثبوت حجية تلك المرجحات بخصوصها والاول خلاف مفروضكم والثاني غير ثابت قلت مقام الترجيح غير مقام الاستدلال فان بعد ثبوت حجية الظن في الجملة ما بين القضية المهملة كما هو مقتضى المقدمات على فرض تسليمها لا ريب ان العقل لا يمكنه الحكم على حصر الكلية بما لم يكن كل الظنون متساوية عنده واما بعد

بعضها واحتمال ان يكون هو الحجة دون غيرها ولو باد مرجح ينطبق
تلك القضية المهملة على هذا البعض ويكون هو المتيقن عند العقل
ما خرج عن اصالة الحرمة ويبقى ما سواه تحت الاصل ولا ريب
ان ظنون الكتاب والسنة ارجح من سائر الظنون فلعلها تمام الادلة
التي لا اقل من ظنيتها عندكم ايضا على حجيتها بخلاف غيرها اما
ثانيا فلان العقل والجل لم يتجاوز عنها واما ثالثا فلانها
العدد المتفق عليه بيننا وبينكم فتكون حجة بالاعتراف منكم ايضا
واما ما سواها فلا دليل عليه ولا ان الحاصل مؤدية اليه اذ في
الظنون المذكورة كفاية في الاحكام الشرعية ولا يلزم من الاقتصار
عليها خروج عن الدين اصلا فاذن مرجح العقل لتلك الظنون
على غيرها قطعي وان كان المرجح ظنيا ودعوى ان حجيتها لاجل
انها ظن يبعد الى الحافظ دعوى بلا دليل بل نقول حجيتها لخصوص
انها ظنون حاصلة من الكتاب والسنة او متعلقة بهما ويكفينا
احتمال ذلك في عدم المعقول وعلى من يدعي الاول الاثبات
وتدقيق في بيان كفاية المرجح الظني وابطال لزوم الترجيح بلا
مرجح لو اخذ ببعض الظنون دون بعضها وجهان اقواهما لخص
احدهما ان مقام العمل غير مقام الحكم فمن تردد بين طعامين احدهما
الذ من الاخر فاختار الالذ لم يرتكب ترجيحا بلا مرجح وكذا
لو اختار سلوك الطريق الذي ليس فيه بعض اخبار دون غيره من الطرق

الطريق
لا يتوانى ترجيح بلا مرجح نعم ان حكم بلزوم الحال لذلك الا الالذ ونحو هذا
احتاج الى دليل على ذلك وكذا فيما نحن فيه فانا لا نقول بوجوب الاخذ
بتلك الظنون الخاصة حتى يحتاج الى دليل بل نقول من عمل بتلك
الظنون لم يلزمه شيء ولم يرتكب ترجيحا بلا مرجح وملخص ثانيهما
انك كما تقول بان في كل واقعة لنا احكاما ولا نسداد باب العلم
فيها نعمل بالظن ونرجح احد الاحكام بمجرد ظنك ولا يلزمك ترجيح
بلا مرجح فكذا في مقامنا ايضا فان العمل بالظن في الجملة واجب وباب
العلم الى تعيينه منسد فيجب تعيينه بالظن كما في تعيين الحكم بعينه
وبالجملة انسداد باب العلم مع بقاء التكليف لولم يستلزم العمل
بالظن فلم اخذتم في اصل الدليل وانما استلزمه استلزمه في المقام
ايضا واقول لا يخفى عليك ما في الوجه الاول فان من يقول
بترجيح بعض الظنون على غيرها يحكم بوجوب العمل بذلك البعض
وترك ما سواه نظرا الى ان العمل بالظن محرم بالادلة القطعية وبعد
ثبوت الجواز في الجملة يقتصر على القدر المتيقن وهذا بخلاف
ما ذكره من المثالين فان اختيار غير الالذ وغير الطريق الذي
اختار لا حرمة فيه يجوز فيها الترجيح لا لاجل تقتضي من غيره
ان يحكم بوجوب الاخذ بما رجحه واما الوجه الثاني فهو راجع
الى وجوب الاخذ بمظنون الاعتبار والحكم به كما بينا وسيأتي
ايضا هذا واما المنع الثاني وهو انه بعد تسليم اهمال المرجح لا يتعين الاخذ

في ان الحجة على كل من الوجوه الثلاثة هل هي كل افراد الظن فلا فرق
بين الظنون او ان الحجة هو الظن في الجملة فيحتاج الى التعيين وافرز
في ان تعيين البعض على القول بلزوم الاستناد عليه هل يكفي
فيه المرجح الظني اولا بل فيه ايضا من دليل قطعي فهنا مقامات
ثلثة اما المقام الاول فقد عرفت ان فيه وجوها ثلثة بل
اقوالا للاول منها ان نتيجة دليل الانسداد اعتبار الظن في الاحكام
الفرعية واما الظن بكون شيء طريقا اليها فهو ظن في المسئلة الاصولية
فلا يشمله الدليل المذكور لان شموله من حيث الموارد اما بالاجماع المركب
او بالفرار عن الترجيح بلا مرجح فان الظن لو كان حجة في الطهارة دون
الديات كان خرقا للاجماع وترجيحا بلا مرجح وشيء من الوجهين
لا يأتي في المسائل الاصولية اما الاول فظاهر كيف ومن المشهور
ان الظن في الاصول لا عبرة به واما الثاني فكذلك لان الاهتمام
بالاصول التي يبتني عليها الفروع اكثر فالتحفظ فيها عن الظن الذي
يتطرق اليه الخطاء ارجح نعم الظن بالمسائل الاصولية التي
يتولد منها حكم فرعي كالبحث عن الموضوعات المستنبطة والمسائل
العقلية كوجوب المقدمة وعدمه وجواز اجتماع الامر والنهي
وعدمه يكون معتبرا من حيث كونه منشأ للظن بالحكم الفرعي الواقعي
واما ما ليس كذلك كالبحث عن الادلة من حيث[2] لا يوجب الظن بحكم
فرعي واقعي بل انما يوجب الظن بحكم ظاهري فلا يجري فيه الدليل المذكور

[2] اعتبارها في نفسها او عند تعارضها حيث ...

ما بكل فوجه امكان القول بالتخيير بل هو المتعين لان المردد بين المحذورات
لا يأخذ بكلها بل لا بد له من الاكتفاء بما يدفع الضرورة فيها
ففي المقام يكون مخيرا بين الاخذ بالكتاب والسنة او الشهرة
او الاجماع الظني او نحو ذلك فيأخذ منها بقدر الكفاية مخيرا
بينها فان قلت في التخيير مفاسد كما مر بيانها قلت قد مر جوابها
ايضا هذا ما ساعده الحال في الكلام على هذا الدليل وتنقيحه
وتلخيص يتضمن نوع تفصيل وتكميل رجاء لان يستغنى به عن اطناب
الكلام بزيادة النقض والابرام فنقول تلخيصه من البين انه
كما لا اشكال في المقام في صورة كون الاحكام الشرعية الكائنة
معلومة بالدليل القطعي او الظني المنتهي الى القطع كذا لا اشكال
في صورة كون الطرق التي يؤخذ منها الاحكام كذلك بل في صورة
وجود طرق قطعية الاعتبار يكفي الاخذ ببعضها ولا يجب تحصيل
العلم بالواقع وان امكن كما بيناه في الايراد على المقدمة الثانية
من مقدمات دليل الانسداد وانما الاشكال والكلام في صورة
انسداد باب العلم بنفس الاحكام وبالطرق جميعا مع الحكم بلزوم
العمل بالظن وبطلان العمل بالبراءة والاحتياط فان
الكلام في هذه الصورة تارة في ان الظن الذي يحكم العقل بلزوم
العمل به ما ذا هل هو الظن بنفس الحكم ولا عبرة بالظن بالطريق
او انه الظن بالطريق ولا عبرة بالظن بنفس الحكم او انه كلاهما واخرى

فان انسداد باب العلم فی حکم العصیر العنبی انما یقتضی العمل بالظن فی ذلک الحکم المنسد لا فی حکم العصیر من حیث انه عادل بحرمته وبالجملة الا التاسیسیة للموضوعات لا من حیث هی بل من حیث قیام الامارة المفیدة للظن الفعلی علیها لا یجری فیها دلیل الانسداد الا اذا فرض لزوم محذور من الرجوع فیها الی الاصول وترک العمل بالظن وغیر منع اخیرا من عدم جریان الدلیل فیما قام علیه امارة لا تفید الظن بالواقع فعلا بل بعد تعذر العلم بحکم العصیر واقعا ولزوم الاخذ فیه بالظن کما هو المفروض لا فرق بین الظن بحکمه الواقعی او الظن بان حکمه ما اخبر به الثقة الثانی ما ذکره شیخنا العلامة ره ومن تبعه وهو ما اشرنا الیه سابقا من ان اللازم علینا بحکم العقل لیس الا تحصیل العلم بفراغ الذمة فی حکم الشارع فاذا انسد باب العلم قام مقامه الظن بالفراغ فی حکمه لا الظن باداء الواقع الذی لیس ملزوما للاول ولا لازما له کما مر اوان اللازم علینا تحصیل الاحکام من الطرق المقررة لها من الشارع للقطع بانه کما قرر احکاما فقد جعل لها طرقا ایضا والعلم بها وان کان طریقا الا انه لا تقدم له علی الطرق المعلومة فلا یجب علینا تحصیل العلم بالاحکام بل یکفینا الاخذ بالطرق المعلومة فاذا انسد باب العلم بالطرق التی یجب العمل بموجبها قام الظن بالطرق مقامه لا الظن بالواقع کما مر وارد علی هذا اولا بمنع ان الشارع نصب طریقا للاحکام ثم لا یجوز ان یکتفی

مثلا وان لم یفد الظن بالواقع بل الشک او الوهم وبالثانی ایضا وللفقه

فی امتثال الاحکام بما جری علیه دیدن العقلاء فی امتثال اوامر الملوک والموالی ونحوهم من الرجوع الی نقل متواتر عن الآمرین او عمل جماعة من اتباعهم او اخبار متعدد او واحد بحکمه بحیث یذکر العقل بخبره ویطمئن به فان لم یوجد شیء من ذلک ونحوه یرجع الی ما یحصل منه الظن بحکمه مطلقا ولو ضعیفا فرارا عن المخالفة القطعیة وثانیا بانه لو سلم نصب الطریق فنقول ان بقائه لنا غیر معلوم اذ یمکن ان یکون الشارع قد جعل الطریق نوعا من الاخبار کاخبار العدول الثابتة عدالتهم بالعلم او بالبینة الشرعیة مثلا لا بالظنون الرجالیة ونحوها والاخبار المحفوفة بالقرائن الموجبة للاطمینان مع کونها مفیدة للظن الفعلی وقد کان هذا النوع کثیرا فی السابق وذهب تدریجا بالحوادث الی ان لم یبق منها شیء فی هذه الازمنة او بقی قلیل جدا لا یکفی للاحکام الثابتة فلیس لنا فی هذا الزمان طریق مجعول یمکن من العلم به فاخذ فیه بالظن وانه لا بد من القول ان الطریق الی معرفة الاحکام مما لا بد منه وهو اما ان یکون شیئا خاصا مجعولا من الشارع او ما جری علیه دیدن العقلاء کما ذکر فی الایراد وایا ما کان فلا بد لنا من العلم به اولا وبعد انسداد بابه یقوم الظن به مقامه وما ذکرتم بیانا من ذهاب الطریق بالحوادث لا یجدی شیئا اذ بعد تسلیم ذهابه لا بد ان یقوم شیء مقامه وبالجملة نحن نقول ما دام للشارع احکام علی الرعیة فله الیها طریق لا بد

لهم ان یاخذوها من ذلک الطریق من علم او ظن او غیرهما مجعول عنده بالخصوص او موکول الی ما جری علیه دیدن العقلاء وایا ما کان فالمفروض اختفاؤه علینا فی هذا الزمان ومن المعلوم انا لو تمکنا من الوصول الی الشارع واستعلام طریق الی احکامه لدلنا علیه وامرنا به ونحن نقول لما لم نتمکن من العلم بهذا الطریق المفروض قام الظن به مقامه فما ظننا ان الشارع یامرنا بالاخذ به لو سئلناه ناخذ به فان قلت ان الطریق الذی یجعله الشارع لاحکامه لیس مؤداه شیئا مستقلا مقابلا لاحکامه کیف وطریق الشیء الیه وسالکه یصاحبه نحوه فاذن مؤدی الطریق لا بد ان یکون هو نفس حکمه او بدلا عنه وقائما مقامه بجعله فاذا لم نتمکن من العلم بنفس الحکم ولا من العلم بطریقه وفرض انحصار المناص فی الظن فلا وجه لترجیح الظن بالطریق علی الظن بنفس الحکم بل ان یکون الثانی اولی حیث ان امتثال الحکم هو المقصود بالاصالة وسلوک الطریق لاجل الوصول الیه کما ذکر ولو سلم عدم الاولویة فلا اقل من تساویهما کما علیه القول الثالث قلت جوابه فیظهر مما مر فی الاعتراض علی المقدمة الثالثة من مقدمات دلیل الانسداد من ان الظن بالحکم الواقعی ظن بحکم شأنی یمکن ان یظن من انشهره مثلا ان الحکم الواقعی هو کذا حرمت علیهم النبیذ مثلا فاذا اخبرالفرد مکلفا بحرمته امرنا علیه بالفعل و

ای یظن ان الله تعالی قال للنبی ص اخبر عبادی انی حرمت علیهم الخمر وکذا

لم یخبره ولم یعلم المکلف بالحرمة من وجه آخر ایضا لم یتعلق به الحرمة وکذا اذا اخبر بحرمة الخمر دون النبیذ وظن المکلف من قیاس او شهرة ان حکم النبیذ حکم الخمر فانه ظن بان تکلیفه الواقعی الذی کان عند الله وعند رسوله ولم یصل الیه بعد هو هذا ولکنه مع ظنه بذلک لا یظن انه مکلف به بالفعل بمجرد هذا الظن بل ربما یقطع بانه منهی عن الاخذ بهذا الظن نظرا الی الاخبار المتکاثرة وقد یقطع او یظن بانه مکلف بالفعل بان یاخذ بمقتضی الطریق الفلانی ای بما اخبر به العدل مثلا وان لم یظن من خبره بانه الحکم الواقعی وظاهر ان الاخذ بهذا الظن اولی بعد البناء علی العمل بالظن لان هذا ظن بالتکلیف الفعلی المتعلق به فی الحال والظن بالواقع ظن بالتکلیف الذی من شانه ان یتعلق به بعد انکشاف الواقع وحصول القطع به وان شئت زیادة تفصیل للمرام وتوضیح للمقام فاستمع لما یتلی علیک من الکلام وهو ان المجتهد بعد انسداد باب العلم بالواقع وبالطریق من امر یقطع بعدم اعتباره کالقیاس فظاهر انه لا یعمل به کما انه لو ظن به من امر یقطع باعتباره یکون حجة علیه واما ان ظن بالواقع من امر لا یقطع باعتباره ولا بعدم اعتباره فهو علی اقسام ثلثة لانه اما ان یظن اعتباره او یشک فیه او یظن عدم اعتباره فالاول منها لا اشکال فی العمل به علی جمیع الاقوال الثلثة لانه ظن بالواقع والطریق معا فیعمل به الذاهب الی حجیة الظن بالواقع والذاهب

ای حصل له ظن بالواقع وبالطریق وتمکنه من الظن بالواقع

مانع عن الرجوع الى الاصل في الفرض الا بعد تحصيل الظن بالطريق

الى تحصيل الظن بالطريق والذاهب الى حجيتهما فان دفع هذا النوع من الظن

بالواقع فقط والظن بالطريق فقط ان لم يكتف احدهما فيعمل بهما ايضا

وان فرض كفاية احدهما فالترجيح للثاني كما عرفت منا ان الظن بالتكليف في

الفعل فيكون الاخذ به اولى عند العقل من تركه والاخذ بالحكم الشاك

او التخيير بينهما او الاخذ بكليهما واما الثالث منها وهو ان يظن بالواقع

من امر مشكوك الاعتبار فان فرض ان هنا امورا مظنونة الاعتبار ايضا

ولكن من جهة افادتها الظن بالواقع فقد مت تلك الامور على الظن بالواقع

على المختار ولا يؤخذ بالظن بالواقع الا على تقدير عدم كفاية تلك الامور

فيؤخذ به ايضا وان فرض انه لا يكون هناك امور مظنونة الاعتبار اصلا

وانحصر الامر فيما يفيد الظن بالواقع تعين الاخذ به وصار ما هو المظنون

انه تكليف واقعي مثانه تكليفا فعليا نظرا الى انحصار الامر فيه ولزوم

المحذور في تركه والعمل بغيره من اصل او احتياط ومنه يظهر الحال

من امر في الثالث ايضا وهو ان يظن بالواقع من امر يظن عدم اعتبار اي

موهوم الاعتبار اذا كان هناك امور مظنونة الاعتبار ايضا فانها

وان لم تفد الظن بالواقع مقدمة عليه كما في الصورة السابقة بل اولى

منها بالتقديم عليه ما هو مشكوك الاعتبار ايضا اذا افاد الظن بالواقع

وهو ظاهر واما اذا لم يكن هناك امور كذلك وانحصر الامر في تلك الظنون

الموهومة الاعتبار اي الامارات امارة ظنية على عدم اعتبارها

فيشكل طرح تلك الظنون لا سيما انه المحذور فرضا من الخروج عن الدين

او الاحتياط

اولا احتياط المفضي بعدم وجوبه فرضا بل لا بد من العمل بها وترجيح

الظن المانع عنها العدم مقاومته لما ذكر مع ان الظن بالمنع بدرجة

منتفي بعد ملاحظة ما ذكرناه وصيرورة العمل بالظنون المذكورة تكليفا

فعليا و ما قد يذكر في المقام من الاشكال والخلاف في ان هذا القسم

هل يؤخذ فيه بالظن المانع او الممنوع او بالاقوى منهما او غير ذلك

فكانه مع فرض وجود امور اخر عكس يمكن اخذ الاحكام منها كالصورتين

اللتين اشرنا اليهما انفا بقولنا اذا كان هناك امور مظنونة الاعتبار

و بقولنا انه يقدم عليه لا مع فقدانها اذ مع الفقدان قد عرفت انه

لا بد من الاخذ بالظن الممنوع كما هو مقتضى دليل الانسداد جراه

دون الظن المانع اذ الاخذ به الذي هو عبارة عن ترك تلك الظنون

خالف لمقتضى الدليل المذكور حيث انه يستلزم الخروج عن الدين او غيره

من المحذورات التي من اجل الفرار عنها حكم العقل بوجوب العمل بالظن

هذا وقد تلخص في هذا المقام ان الامر اذا دار بين الاخذ بالطرق المظنونة

وان لم يفد الظن بالواقع وان شئت فقل بما يظن منه فراغ الذمة

كما سمعت عما نقلناه عن شيخنا العلامة وبين الاخذ بما يفيد الظن بالواقع

ولم تكن طريقيته مظنونة كان الاولى اولى بالتقديم فيؤخذ به فقط لا

بالثاني فقط كما هو مقتضى القول الاول ولا بهما جميعا كما عليه القول

الثالث الذي اشير اليه دليله والجواب بتفصيله واما المقام الثاني

وهو انه بعد الاخذ بالظن على كل من الاقوال الثلث هل يؤخذ بكل ظن

رجحان

فنقول ان كان لبعض الطرق الظنية التي قدمناها على الظنون الواقعية

على بعض اخر اما باعتبار كونه ظنيا واقعيا ايضا او باعتبار قوة الظن

مادرجة حجيته في كونه تكليفا فعليا وموجبا لفراغ الذمة في حكم الشارع

وكان ذلك القدر الراجح كافيا في التشريع تعين الاقتصار عليه

اقتصارا فيما خالف الاصل على قدر الضرورة وان لم يكن كافيا يتعدى

منه الى ما هو اقرب اليه وهكذا بل وبما يتعدى منه الى ما يفيد الظن بالواقع

وان لم تكن طريقيته مظنونة ويقدم الاقوى من هذه الظنون ايضا

فالاقوى ولو كانت الطرق الظنية او الظنون الواقعية على تقدير اعتبارها

انواعا متعددة متساوية يمكن الاكتفاء ببعضها ولا يلزم محذور

من الاقتصار عليه كان مقتضى العقل التخيير ان لم يقم اجماع على بطلانه

كما سبق الكلام فيه والا لزم العمل بالكل اذ المفروض عدم رجحان بعضها

على بعض فلو حكم بلزوم الاخذ ببعض معين كان ترجيحا بلا مرجح هذا

على ما هو المختار من تقديم الطرق الظنية على الظنون الواقعية ومنه

يظهر الحال في القول الاول الذي هو عكس ما ذكرناه اذ على هذا القول

ايضا ينبغي بحكم العقل ان يؤخذ بالارجح من تلك الظنون فالارجح ومع

تساويها في الرجحان وكفاية البعض فالتخيير او الاخذ بالكل على

نحو ما ذكرناه في المختار ورجحان الظن هنا ايضا قد يكون باعتبار قوته

في نفسه كالظن المتاخم للعلم وقد يكون باعتبار اخر كحصوله من شيء مظنون

الاعتبار واما القول الثالث الذي هو الاخذ بالطرق الظنية والظنون

الواقعية

العلم بالواقع وبالطريق جميعا يقوم الظن بكل منهما مقام العلم

الواقعية جميعا فمبناه على انه لا ترجيح بينهما بل بعد انسداد باب

به وقد مرت الاشارة اليه والى جوابه ايضا من ان الظن بالطريق

ظن بالتكليف الفعلي وهو مقدم على الظن بالواقع الذي ليس الا

ظنا بالتكليف الشأني عنده وان الامر بينهما وكفاية كل منهما في

التشريع ولا تساوي بينهما حتى يؤخذ بهما جميعا استنادا الى

التخيير وعدم الترجيح نعم اذا لم يكتف بالاول اخذ بالثاني ايضا كلا

او بعضا بقدر الحاجة على ما مر انفا ومما ذكرناه ظهر الحال في المقام

الثالث ايضا فان بعد دوران الامر بين نوعين من الظن ورجحان

احدهما على الاخر باحد الوجوه المرجحة ولو ظنا لا يحكم العقل بالتعدي

عن الراجح الى المرجوح الا ترى ان العقل فيما اذا دار الامر بين وجوب

الجمعة وحرمة الظهر وعكسه وكان العكس مظنونا بوجه من الوجوه

الظنية التي لم يثبت اعتبارها يحكم بان الجمع بين الظهر والجمعة كليهما

غير جائز وكذا تعيين المرجوح وترك الراجح فيتعين تعيين الراجح

وترك المرجوح او الحكم بالتخيير بينهما والثاني وان كان مؤيدا

باصالة البراءة الا ان الاول هو طريق السلامة حيث انه خال

عن تطرق مفاسد الاحتمالات المذكورة فيحكم العقل بالاخذ به

وترك ما سواه مع ان التخيير فيما نحن فيه مما سمعت نقل الاجماع

على عدمه هذا هو تفصيل المقال حسب ما ساعده المجال وان كان

لا يخلو بعد عن اختصار واجمال والله العالم بحقيقة الحال

المطلب الثاني في ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهي نوعان

احدهما ما استدل به على نفي حجية الظن مطلقا ويندرج فيه خبر الواحد
ايضا وثانيهما ما تمسك به على نفي حجية الخبر بخصوصه اما الاول
فمن الكتاب والسنة والاجماع والعقل اما الاول فالايات
المتكاثرة والاخبار المتظافرة بل المتواترة الزاجرة على اتباع الظن
والناهية عن العمل والقول بغير العلم كقوله تعالى وما يتبع اكثرهم
الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى قل آلذكرين حرم
ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين نبئوني بعلم ان كنتم
صادقين وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى اتقولون
على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك وكالمروي عن جعفر بن محمد عن ابائه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب
وهذه من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله
هي الحجة الواضحة وقوله اياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك
اياك ان تفتي الناس برأيك او تدين بما لا تعلم الى غير ذلك من الاخبار
الكثيرة جدا من اراد فليطلبها من مظانها واما الاجماعي
والعقل فيكفيك في بيانهما ما ذكره المحقق البهبهاني وسيد الافاضل
اعلى الله مقامهما حيث قال الاول يدل على عدم جواز العمل بالظن
الايات الدالة على حرمة العمل بالظن وما ليس بعلم او يقين وهي
من الكثرة بمكان وكذا الاخبار المتكثرة بالغة والتحذيرات الهائلة

وفي الفتوى بغير ما انزل الله وغير ذلك وايضا اجماع جميع المسلمين على انه
في نفسه ليس بحجة ولذا كل من يقول بحجية ظن يقول بدليل فان تم والا
فينكر عليه ويقال بعدم الحجية وايضا ما استدل به على عدم حجية
العقول في الاحكام الشرعية يدل عليه ايضا وايضا الاصل عدم حجيته
وايضا العقل يمنع من الاتكال على مجرد الظن في الدماء والفروج
والانساب والاموال وغيرها وايضا ظن الرجل امر وحكم الله امر
اخر وكونه هو بعينه او عوضه يحتاج الى دليل صح يجعل هو اياه او عوضه
شرعا انتهى وقال الثاني من يعتمد على ظن في امر من الامور الدينية
سواء كانت الاصول او الفروع او الموضوعات لا بد ان يكون لقيام دليل
قاطع على حجيته ولو بوسائط وملاحظة مقدمات عديدة فلا بد
من كل امر ديني من الاعتماد على القطع واليقين ولو كان ما يعتمد عليه
ابتداء امرا ظنيا وغير مفيد للعلم ولو كان تمسكا بهذا الاعتبار لا فرق
بين اصول الدين وفروعه ويكون جميع امور الدين قطعية ويكون الاصل
الاساس عدم حجية الظنون وهذا شيء يشهد به ضرورة العقل
ومع ذلك متفق عليه بين الامامية بل عامة المسلمين بل المليين بل
كافة العقلاء فان من المعلوم بديهة ان عاقلا من العقلاء ولو كان عاميا
صرفا لا يجوز الاعتماد في امور الدين وموضوعاتها على محض الظن
من غير انتهاء الى القطع واليقين انتهى واما الثاني اي ما استدل به
على عدم حجية اخبار الاحاد بخصوصها فهو امران احدهما جملة من الاخبار

الدالة على ان ما لم يعلم انه من قولهم يرد اليهم كالمروي عن بصائر الدرجات
عن محمد بن عيسى قال اقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه الى ابي
الحسن الثالث عليه السلام وجوابه بخطه عليه السلام فكتب نسألك عن العلم المنقول عن ابائك
واجدادك صلوات الله عليهم اجمعين قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه
فكتب عليه السلام بخطه وقرأته ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه
الينا ومثله من مستطرفات السرائر والاخبار الدالة على ان ما لم يكن
له شاهد من كتاب او سنة او كان مخالفا لهما فهو باطل او لا يقبل
كالمروي عن الصادق عليه السلام كل شيء مردود الى كتاب الله والسنة
وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وعنه عليه السلام ايضا لا تقبلوا علينا
حديثا الا ما وافق الكتاب والسنة او تجدون معه شاهدا من
احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب
اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف
قول ربنا وسنة نبينا الى غير ذلك من الاخبار الواردة في طرح
الاخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض
وقد قيل انها متواترة جدا وثانيهما الاجماع الذي ادعاه السيد
المرتضى ره في مواضع من كلامه على ما نقل عنه منها ان اصحابنا
كلهم سلفهم وخلفهم متقدمهم ومتأخرهم يمنعون العمل بخبر
الاحاد والقياس في الشريعة ويعيبون اشد عيب على الذاهب
اليهما والمتعلق بهما حتى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره

معلوما ضرورة منهم وغير مشكوك فيه من اقوالهم واقول اما الجواب عن
الادلة الاربعة الاول فهو ان تلك الادلة كلها انما تنفي حجية الظن
من حيث هو الذي لم ينته الى القطع واليقين بل كان مجرد ظن وتخمين واما
الظن الذي قام على اعتباره دليل معتبر فلا ينفيه الادلة كيف والاخذ
به ليس اخذا بالظن في الحقيقة بل اخذ بذلك الدليل المعتبر ونحن قد
بينا ولو على وجه الاختصار ان حجية اخبار الثقات مما قامت عليه الادلة
الواضحات بل حجية مطلق الظن الذي خبر الواحد نوع منه يكون على القول بها
مما قامت عليه البراهين القطعية فلا تكون الادلة المذكورة واردة
عليه ايضا الا ان الكلام في نهوض البرهان كما عرفته واما الدليلان
الاخران اللذان اقيما على نفي حجية خبر الواحد بخصوصه فالجواب عن اولهما
وهو الاخبار ان خبر البصائر ونحوه خبر واحد لا يجوز الاستدلال
به على المنع من خبر الواحد كما قيل ويمكن ان يوجه ان الاستدلال على
سبيل الالزام فيكون محصله ان خبر الواحد ان لم يكن حجة فهو المطلوب
وان كان حجة كان هذا الخبر حجة وان كان هذا الخبر حجة لم يكن خبر لم يعلم
انه قول الامام عليه السلام حجة ويمكن ان يعترض بعد تماميته عليه بانه يلزم من
حجيته عدم حجيته نفسه ايضا لانه غير معلوم كونه قول الامام عليه السلام وبانه
لا يصلح لمعارضة ما مر من ادلة حجية خبر الواحد فيطرح او يؤول
بان المراد بالعلم الاطمينان بل قال سيد الافاضل في شرح الوافية
ان كل ما دل على الامر بطاعة والنهي عن معصية فهو تكليف بالاخذ

بالرجوع
نجبر من يخبر عنه اذا كان ممن تطمئن النفوس الى خبره كما كان تكليفا
الى كلامه المسموع عنه وفعله وتقريره المشاهد لاستواء الكل
في صدق اسم الطاعة على الاخذ به والمعصية على تركه حسب ما جرت
عادات العبيد مع مواليهم وليس يتوقف تحقق الطاعة والمعصية
في الاخبار على العلم القطعي بل على ما تطمئن النفس ومن هنا يتجه
ان الاخذ بخبر الثقة جار على الاصل وان لم يفد الا الظن لصدق الطاعة
لكونه من الطرق المعتادة فيها وهذا بخلاف الفتاوى والاستحسان
ونحوهما وكذا الشهرة في الفتوى فان كلا من المفتين انما يرجع الى
ظنه وليس بنقله فلا يصدق اسم الطاعة بالاخذ بها فان
قلت وان صدق اسم الطاعة الا انه ظن لا علم فما دل على المنع من
الاخذ بغير العلم مانع من الاخذ به قلت العلم في اللغة والعرف
ما تسكن به النفس سواء بلغ حد القطع ام لا وذلك حاصل بخبر
الثقة والظن الذي ورد المنع عنه هو ما يقابل العلم المذكور وهو
ما لم تطمئن به النفس من الخرص والتخمين والتردد وناهيك قوله
تعالى في النجم ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس سلمنا ولكن
ما ورد عليه الذم انما هو الاخذ بالظن من حيث هو ظن
واخذنا بالخبر المظنون لم يكن من حيث هو ظن والا لاخذنا بكل
ظن بل لصدوره من الشارع بروايته من تطمئن به النفس انتهى
ملخصا وبذا اختار ما اختاره غير واحد من الاعلام ايضا واما سائر

فهي وان كانت مستكثرة او متواترة الا انها لا تصلح لمعارضة ما مر من الادلة
الكثيرة الناطقة بحجية اخبار الثقات فتطرح او تؤول بحملها على ما ورد
في غير الثقة او على صورة التعارض كما هو مورد بعضها او على ما ورد في اصول
الدين كاخبار الجبر والتفويض والغلو ونحوها مما يخالف الاصول الواردة
في الكتاب والسنة ولا سيما ما دل منها على ان الخبر المخالف للكتاب والسنة
زخرف او باطل او غير صادر عنهم ع كما روي في غير واحد من الاخبار
انه ع قال ما جاءكم عني لا يوافق القرآن فلم اقله وقد تحمل المخالفة الواردة
في الاخبار على المخالفة التامة بان يكون الخبر المخالف للكتاب مثلا رافعا
لحكم الكتاب كليا استنادا بانه الظاهر من المخالفة لا مثل المخالفة لظاهر
عموم الكتاب واطلاقه فانه لا يعد مخالفة عرفا ومن هنا يخصص الكتاب
بخبر الواحد كما عليه كثير من المحققين ولكن يشكل هذا بان حمل المخالفة
في تلك الاخبار الكثيرة جدا مع ما فيها من الاهتمام بالخبر المخالف
على المخالفة الكلية حمل على فرد نادر بل معدوم اذ الكذابون الذين كانوا
يكذبون على الائمة ع وقد ورد في ذمهم الاخبار كما هو ظاهر كثير
منها في الورع عن تلك الاخبار الكاذبة وحفظ شيعتهم عن الوقوع
فيها لم يصدر عنهم ما يباين الكتاب والسنة مباينة كلية لعلمهم بانه
لا يصدقهم احد في ذلك بل انما يكذبون ويدسون في اخبارنا
ما يشبه احيانا نفي المخالفة الجزئية ليتمكنوا من ترويج ما ظلمهم فحملها
على ما مر اولى وكيف كان فبهذه الاخبار لا ينبغي الاعتماد من الادلة الآخرة

العقوبة بل القطعية المثبتة لحجية الاخبار الموثوق بها المطمئن بصدورها لانه
لم تقطع قول ما حذا التأويلات واما الجواب عن ثانيهما وهو الاجماع
المحكي عن السيد المرتضى ره فهو انه غير محقق عندنا مع معارضته بالشهرة
بين القدماء والمتاخرين والاجماعات المنقولة عن الشيخ والعلامة ره
وغيرهما بقي الكلام في تدافع الاجماعين مع صدور دعويهما عن
خبيرين ماهرين معاصرين ومتلاصقين وان كان غير عزيز الا ان ما عن
من تاخر عنهما تصدوا للجمع بينهما وقد ذكروا له وجوها احدها ما ذكره
في المعالم ان ظاهر اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل
المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وتعويل العلامة على
ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا
الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم
ما يدل على موافقة المرتضى انتهى وحاصله تنزيل كل من الدعويين
وصرف كل واحد الى قبيل فلا تناقض كذا قال سيد الاواخر ره ثم اورد
عليه بان السيد لم يخص تلك الدعوى بقبيل دون قبيل بل حكاها
عن جميع الاصحاب سلفهم وخلفهم وكذا العلامة ره فانه لم يستثن الا
السيد واتباعه فكيف يعقل بعد ذلك هذا التوفيق انتهى وهو كذلك
ثانيها حمل ما ادعاه الشيخ على الاخبار المعاضدة بالقرينة
نظرا الى ان القرائن كانت متيسرة في ذلك الزمان كما اشار اليه السيد
حيث قال ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها

اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة
للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من
طريق الآحاد انتهى ووجه فلم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم
لرأي السيد ره وهذا الوجه ذكره في المعالم ايضا وقد مر في المقام الثاني
مع ما فيه ثالثها حملها على الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها
الاصحاب لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به وهذا الوجه قد حكي
عن المحقق في معارجه وقيل انه تفصيل مطابق للواقع لما في معتبرة من ان
ما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه
او شذ يجب اطراحه ولا يخفى ان هذا الوجه مغاير بظاهره لما سبق
عن المعالم انفا لان المناط فيه كون الخبر مرويا عن الائمة ع مدونا في كتب الاصحاب
وفيما سبق كونه بالقرينة وبينهما عموم من وجه ولكن صاحب المعالم بعد ذكره
الوجه السابق جعل كلام المحقق موافقا لما ذكره حيث قال وتفطن
المحقق من كلام الشيخ لما قلناه ثم نقل كلام المعارج ولا يستقيم الا بعد
احدهما الى الآخر وكيف كان فهذا الوجه وان كان قريبا مما هو
مأثور عن الشيخ حيث قال فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار
التي رووها في تصانيفهم آه الا ان الظاهر مما مر عنه في صدر كلامه
من قوله واما ما اخترته من المذهب آه انه يقول بحجية الخبر الموثوق
به مطلقا وانه انما تمسك باجماعهم على العمل بالاخبار المدونة
في كتب الاصحاب بيانا منه على ان الوجه في عملهم بها هو كونها اخبار ثقات وكما كان

العلامة الى الشيخ اطلاق القول بالحجية كما مر عن نهايته وابعد منها
من كلام السيد على الاخبار التى رواها المخالفون كما اشار اليه
الشيخ في جواب السؤال الذى ذكره بقوله فان قيل كيف تدعون
اجماع الفرقة اه واورد عليه صاحب المعالم في الحاشية بانه على غاية
من البعد عن الصواب فعلى الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار
الاحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم اذ العدالة معتبرة في
قبول الخبر عندهم وهى منتفية في غير اهل الخلاف وذلك كاف
في عدم العمل بها والاعراض عنها فاى معنى للمبالغة في نفى خبر الواحد
انتهى ويمكن دفع هذا بان مراده من حكاية السيد منهم انكار العمل بخبر
الواحد نفى اخبار المخالفين الذى لم يتمكنوا من ردها بفسق الرواة
فاحتالوا لذلك بان لا نعمل الا بما يفيد القطع بالتواتر او القراين
وهذا وجه خامس لدفع المنافاة بين الاجماعين ولعل ما مر من الشيخ
حيث خص انكار الشيوخ للعمل بخبر الواحد بصورة مناظرتهم مع خصومهم
اشارة الى هذا الوجه وقد اشار الى وجه اخر سادس فيما مر من كلامه
ايضا وهو ان الجماعة الذين حكى السيد عنهم انكار العمل بخبر الواحد
لا يقدح انكارهم في الاجماع لكونهم معلومى النسب وهناك وجه
سابع اشار اليه سيد الاواخر وهو ان الخبر الواحد الذى يحتج
السنيون بالمنع من الاخذ به وبانه لا يوجب علما ولا عملا وبا
كالقياس عندهم هو ما كان مأتيا به من لا يعرف اوكان خارجا من طرقنا

لا كل ما ليس بمتواتر فان غير المتواتر ان لم يكن مرفوضا عند الاصحاب
ولا شاذا بل كان راويه ثقة مأمونا يكون حجة عندهم وبه يجمع بين
ما مر من دعوى الشيخ الاجماع على الحجية واصرار عليها وما نقل
عن اصحابنا من انه ينادى برد خبر الواحد في مواطن شتى مع منقول
ان اراد السيد بخبر الواحد الذى انكره ونقل اجماعهم على عدم حجيته هو
المعنى الاول منع الوفاق فان القائلين بالحجية ايضا لا يقولون بحجيته
بهذا المعنى بل انما يقولون بحجية ما حصل الوثوق والاطمينان به وان كان
مجردا عن القراين الخارجة كموافقة الكتاب او السنة او الاجماع
فان هذه القراين هى التى ادعى الشيخ الاجماع على الحجية مع التجرد
عنها واما القرينة الموجبة للاطمينان ولو كانت هى عدالة الراوى
ووثاقته فهى مما لا بد منه وعليه فينبغى ان يكون مراد السيد من
القطع والعلم فيما مر من كلامه حيث ادعى ان معظم اكثر اخبارنا هو الوثوق
وسكون النفس بل المحكى عنه انه فسر العلم بانه ما يقتضى سكون النفس
كما ان المحكى عن بعض الاصحاب ايضا ان مرادنا بالعلم بصدور
الاخبار هو هذا المعنى لا اليقين الذى لا يقبل الاحتمال راسا
وقد مر عن شرح الوافية ايضا ان هذا هو معنى العلم في اللغة
والعرف وان اراد السيد بخبر الواحد المعنى الاخر وهو ما يقابل
المتواتر مطلقا وان كان مما تطمئن النفس به ورد عليه ما مر من
العلامة من ان انكار السيد هذا ناش عن شبهة حصلت له و

على ما ذكره سيد الاواخر ايضا هو اشتباه محل النزاع بغيره حيث ان اصحابنا
المنكرين لخبر الواحد ارادوا به المعنى الاول وهو به توهم انهم ارادوا
المعنى الثانى وهذا الوجه احسن الوجوه في دفع التنافى بين كلامهم
والله اعلم بحقيقة مرامهم المقصد الثالث
في الاجماع وفيه مقدمة ومباحث المقدمة في بيان معناه لغة
واصطلاحا اعلم ان الاجماع له في اللغة معنيان كما صرح به غير واحد
من ارباب اللغة وعلماء الاصول احدهما الاتفاق يقال اجمع القوم
على كذا اى اتفقوا وثانيهما العزم ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام
من الليل وبه فسر قوله تعالى اجمعوا امركم وشركائكم وقوله تعالى واجمعوا
ان يجعلوه في غيابة الجب لكن جعل هذا الاخير بالمعنى الاول مستقيم
ايضا بل ولعله اظهر وهل هو مشترك بينهما معنى او لفظا او حقيقة
ومجاز الاوسط او وسط كما هو المحكى عن المشهور والمختار في
الاخير اما اولهما فلعدم ظهور قدر جامع قريب بين المعنيين
مع ان مجرد وجود قدر جامع ما لم يثبت استعمال اللفظ فيه ومعه ذلك
لا بد من عدم تحقق الاستعمال في الخصوصيتين والا لصار متحد
المعنى ومجرد الاستعمال فيه لا يدل على الحقيقة وشيء من ذلك
غير ظاهر في المقام بل كلها ظاهر العدم واما اخيرها فلعدم
علاقة واضحة بين المعنيين حتى يجعل احدهما مجازا عن الاخر

الاجماع
نعم يمكن في العرف كونه حقيقة في الاول فقط لتبادره بل صحة سلبه
عن العزم كما صرح به في ... ايضا واما في الاصطلاح فله حدود مختلفة
بين العامة والخاصة بل بين كل من الفريقين ويجمع الكل انه اتفاق خاص
يدل على حقية مورده فان الكل مندرج تحت هذا المفهوم الاجمالي وانما
الاختلاف في تعيينه فعن الغزالى انه اتفاق امة محمد على امر من الامور
الدينية وعن الرازى انه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد
على امر من الامور وقال الحاجبى انه اتفاق المجتهدين من امة محمد
في عصر على امر وقال في المعالم هو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى
الشرعية على امر من الامور الدينية وعند جماعة من متأخرى المتأخرين
انه اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأى المعصوم واما ما عن النظام
من انه قول قامت حجته فهو مما لا عبرة به اصلا وليس من الاجماع
في شيء قطعا كيف وهو صادق على قول الله وقول النبي وقول الكل
وقول المجتهد بالنسبة الى مقلده وكذا على اقوال الاولين في غير الاحكام
الشرعية كاخبارهم عن الحوادث الماضية والاتية وبياناتهم للمطالب
العقلية والمسائل النحوية والرياضية الى غير ذلك مما لا يسمى شيء منها
اجماعا عند احد ابدا ولعله اراد بذلك الجمع بين انكار كونه حجة وبين
عدم مخالفته ثم ان شيئا من الحدود المذكورة غير سالم عن الايراد
والمناقشة فيرد على الاول اولا انه يشعر بان المعتبر اتفاق كل
الامة من اول البعثة الى يوم القيمة وليس كذلك ولو اريد اتفاق الموجودين

فى عصر لصدق على اتفاقهم ولو لم يكن مجتهد فيهم مع انه ليس اجماعا وثانيا
انه يصدق على اتفاقهم على غير الفتوى كفعل عبادة خاصة مثلا و ثالثا
انه لا يصدق على اتفاقهم على امر عقلى او عرفى وكذا ما يندفع ما بان يتعلق
به عمل او اعتقاد فهو امر دينى والا فلا يتصور حجية فيه ويكون
خارجا عن المحدود ايضا وقد يدفع الاول ايضا بان المراد اتفاق المجتهدين
فى عصر لما سبق الى الفهم المتشرعة فى قوله لا تجتمع امتى على
الضلالة مع ما فيه من المحافظة على لفظ الحديث مع امكان ان يلتزم
بان اجماع الموجودين فى عصر يكون اجماعا وحجة عند العامة نظرا الى
النبوى المذكور وان لم يكن فيهم مجتهد ويمكن دفع الثانى ايضا بالتزام
دخوله فى المحدود فان اتفاقهم يدل على جواز ذلك الفعل اذ لولاه
لزم الاجتماع على الضلالة وعلى الثانى مضافا الى جملة ما مر وان
القيد الاخير حالا فايدة فيه اذ لا اتفاق يكون على امر من الامور الشرعية
اولا ان اهل الحل والعقد يشمل علماء الشيعة ايضا فخروجهم كلا او بعضا
من المجمعين لا ينعقد الاجماع على مقتضى التعريف مع ان المحكى عنهم
انهم يثبتون الاجماع مع مخالفة الشيعة بل مع اتفاق علماء المذاهب
الاربعة الا ان يقولوا بان الشيعة لا اعتناء بهم وانهم خارجون
عن اهل الحل والعقد ح فينبغى ان يلقى عليهم قوله تعالى يقولون
لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ولله العزة
ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون هذا ان اريد باهل الحل

والعقد

والعقد المجتهدون كما هو المحكى عن كثير منهم والا فهو يشمل غيرهم ايضا
فح فلا يصدق التعريف على اتفاق كل المجتهدين لعدم احتمال
اهل الحل والعقد منهم مع انه من افراد المحدود و ثانيا انه يشمل
الاتفاق على ما لا دخل له فى الشرع اصلا الا ان يتكلف ما بعتبار
الحيثية اى من حيث انهم مجتهدون او من حيث انهم اشرع عالمون ويرد
على من عرف الاجماع بهذا التعريف من اصحابنا كالعلامة فى التهذيب
اولا انه لا وجه للتخصيص بهذه الامة لان حجية الاجماع عندهم
باعتبار دخول المعصوم وهو موجود عندهم فى كل زمان الا ان يقال
ان المعرف هو الاجماع الذى يكون من الادلة الشرعية لاحكامنا
كما هو غير بعيد لا مطلق ما هو حجة وان لم يكن دليلا لنا وثانيا ان
ان المراد باهل الحل والعقد ان كان الاستغراق خرج اتفاق اكثرهم
ولو علم بدخول المعصوم فيهم اجمالا مع انه اجماع عندنا وان كان الجنس
دخل اتفاق جماعة وان كانوا قليلين جدا سواء علم دخول المعصوم
فيهم اجمالا ام لا مع ان الثانى ليس اجماعا ولا حجة والاول وان كان
حجة الا انه ليس اجماعا اذ الظاهر ان المعتبر فى مفهوم الاجماع اتفاق
الكل او الاكثر بحيث يكون الخارج من المجمعين قليلا جدا كما هو المتبادر
فى المحاورات والظاهر من كثير من العبارات فى مقام التعريف
وغيره نعم لو حمل اهل الحل والعقد على الاستغراق العرفى كما هو
احسن التوجيهات فى لفظ الاحكام فى تعريف الفقه اندفع ذلك

وثالثا ان اهل الحل والعقد ان عم بحيث يشمل الامام ايضا دخل فى التعريف
اتفاقهم وان عرف قول المعصوم فيهم بشخصه ايضا مع ان الظاهر انه لا يسمى
اجماعا وان خص بالرعية دخل اتفاقهم وان علم مخالفة الامام لهم ايضا وما
ذكرناه يظهر الحال فى ساير التعريفات ويرد على صاحب المعالم لفظ
المجتهدين ونحوه بمن يعبر قوله الخ تبع المجتهد وعبره فيدخل الامام
بلا تكلف والترديد بارادة الاستغراق والجنس كما مر وارد عليه
وقد يرد بانه ان اريد بالموصول الجنس انتقض باتفاق المعصومين
مع انه لا يسمى اجماعا وان اريد العموم ورد ما لو عرف قول المعصوم بعينه
فان قيل لفظ الفتوى لا يطلق على قول المعصوم قلنا لو سلم يكون المراد
هنا المعنى الاعم اذ المفروض دخول الامام وقد اورد عليه ايضا بانه لو اتفق
اتفاق المعصوم مع العوام على امر دينى بحيث لا يعلم بخصوصه ولم يكن فيهم
عالم غيره فالظاهر انه اجماع عند الامامية مع انه يخرج عن التعريف
وبانه يمكن ان يكون التكليف فى بعض الازمنة منحصرا فى الواجبات والمحرمات
العقلية الخ ورود الشرع فيهما وعدمه سيان عند المشهور من
اصحابنا وجمع من العامة كوجوب العدل وحرمة الظلم ويكون امر
المعصوم فى ذلك الزمان منحصرا فى السياسات وحفظ الرعية بدفع
الظلم والفساد فلا امتياز بين المجتهد والمقلد حتى يكون
هناك استفتاء وافتاء لتساوى الكل فى معرفة تلك الاحكام
ولو تحقق اجماع فى مثل ذلك الزمان كان معتبرا عندنا وحجة مع ان اخذ

الفرق

الفتوى فى التعريف يمنعه بعد تقييدها بالشرعية بوجه وصحه وبانه
لو كان جماعة عالمين بعلم الكلام ولم ينظروا فى الاحكام الشرعية وادلتها
اصلا لم يكن قولهم معتبرا فى الفتاوى الشرعية فلو اتفق هذه الجماعة
على حكم ولم يكن هناك مفتى اصلا لزم ان لا يكون اتفاقهم اجماعا وحجة
وهو بعيد بل هو حجة اتفاقا وكذا لو كان هناك فقهاء متفقون
على حكم شرعى ولكن خالفهم تلك الجماعة لزم ان لا يكون خلافهم
خلافا يتحقق الاجماع ويكون اتفاق الاخرين حجة مع ان الظاهر انه ليس
حجة ولا يسمى اجماعا اقول ما ادعى من ظهور عدم الحجية واستبعاد عدم
عدم الحجية غير مسموع فان المناط فى الحجية هو الكشف عن دخول
شخص المعصوم وقوله مثلا فان كان الاتفاق فى الفرض الاخير كاشفا
كان حجة البتة كما انه فى الفرض السابق لو لم يكن كاشفا لم يكن حجة جزما
هذا واما التعريف الذى حكى عن بعض المتاخرين فهو ايضا محل
مناقشة لصدق الجماعة على القليل والكثير وكان من اطلق الاجماع
على اتفاق الجماعة مطلقا توسع فى ذلك بجامع الحجية والا فالظاهر
المتبادر كما مر ان الاجماع يعتبر فيه اتفاق الكل والاكثر بحيث لا يخرج
منه الا النادر كما ان الظاهر شرط كون المجمعين من العلماء قال بعض الفضلاء
الفرق بين الاجماع والضرورة والسيرة بعد اشتراك الجميع فى الكشف
القطعى عن قول المعصوم هو ان الكشف فى الاول بآراء العلماء ظنية
كانت او علمية نظرية ولو غالبا وفى الثانى بقطع العلماء بطريق الضرورة

والعوام

ولو غالبا ولو اختصت الضرورية بالعلماء عد من ضرورياتهم خاصة و
الثالث بعد الوثوق بحصول الاستكشافات بعلمهم انتهى المبحث
الاول في امكان تحقق الاجماع وامكان العلم به وبيان
حجيته اما الاول فالظاهر عدم الخلاف فيه بالنظر الى الامكان العقلي
بل لا وجه للخلاف فيه اصلا ومنع الامكان كما عن النظام وان كان
مطلقا الا ان المراد به الامكان العادي كما صرح به بعض الفضلاء
ويشعر به دليله المنقول عنه وهو امران كما في المختصر وشرحه احدهما
ان اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار
يمنع نقل الحكم اليهم عادة وثانيهما ان الاتفاق ان كان عن
قاطع فالعادة تحيل عدم نقله فلما لم ينقل علم انه لم يوجد كيف
ولو نقل لاغنى عن الاجماع وان كان عن ظني فالعادة تقضي
بامتناع الاتفاق فيه لاختلاف القرائح ولا يخفى ضعف الدليلين
جدا فان الانتشار في الاقطار لا يمنع من نقل الحكم اليهم عادة بعد
كونهم طالبين للحكم باذلين وسعهم في تحصيله ولا سيما فيما يعم به البلوى
على ان مدرك الحكم ربما يكون امرا عقليا لا بنقل القطعي اذا الخفي عند الاول
الذي هو اوثق منه كان نقله لا يغني عن الاجماع لكمال الفائدة
في تعدد الادلة مع ان حصول الاجماع كثيرا ما يكون عن امارة وتواطؤ
ولا استبعاد في الاتفاق على الظني اذا كان واضحا وان تمانعت القرائح تختلف مع انه
قد يكون هنا ظنيات متعددة يتمسك كل واحد بمثله فيحصل الاجماع واما الثاني

لاحتياج الى نقل كالقياس عند القائلين به وكونه دليل الحكم العادة (?)

اي امكان العلم به فقد انكره جمع ولهم ان العلم باقوال العلماء المنتشرين
في شرق الارض وغربها من دون شد رحال ولا تكلف سؤال مع
امكان اختفاء البعض لغيبة او خمول ذكر محال عادة وعلى تسليم العلم
باقوالهم فاجتماع تلك الاقوال في زمان واحد وعدم رجوع بعضهم
عن قوله ومطابقة اقوالهم لآرائهم مما يستحيل العلم به عادة والجواب عنه اولا
النقض بالضروريات فانا نعلم ان كل من يتدين بديننا يقول
بوجوب الصلاة والصوم ومن الظاهر ان امثال هذه الضروريات
انما تحصل بعد النظر وثانيا انه شبهة في مقابلة البديهة وذلك
لان المنكر لا يخلو اما ان ينكر حصول العلم باتفاق كل اهل العصر
او ينكر ذلك بالنسبة الى اتفاق جماعة خاصة وعلى التقديرين
فاما ان ينكر العلم بمجرد الاتفاق او بالاتفاق المفيد بكونه
مشتملا على دخول شخص المعصوم في الجميعين او كاشفا عن قوله وحصول
العلم في كل من هذه الصور ممكن بل هو بالنسبة الى اتفاق الكل اظهر
فان من تتبع كتب فن ووجدها متفقة على حكم بحيث كلما وقف
على مصنف في ذلك الفن رأى صاحبه حاكما بذلك الحكم من دون
تأمل ولا نقل خلاف مع كون عادتهم نقل ذلك لو كان بل رآه
ينقل وفاق الكل وينفي الخلاف فانه يقطع من ذلك باتفاق
جميع اهل ذلك الفن ولا سيما اذا كان لذلك الحكم مدرك واضح
لا يتطرق اليه خفاء ولا شبهة وامكان وجود المخالف لا ينافي قطعه

[illegible]

مقالة
بعد مع قطع النظر عما اداه من الطريقة المستمرة التي يستعلم منها
المجهول من المعلوم ويستكشف رأي الغايب عن رأي الحاضر والعلم
بمثل هذا الاتفاق حاصل في الضروريات والنظريات في الفنون
والعادات لكثير من الناس بلا ريبة وليس انكاره الا مكابرة
بينة ومما ذكرناه يندفع ما عن بعض الافاضل حيث انه فصل بين
الاجماع في زمن الصحابة وغيره فقال بامكان الاطلاع في
الاول اذ كان المؤمنون في ذلك الزمان قليلين يمكن معرفتهم
بأسرهم دون الثاني لانتشار العلماء في اقطار الارض
وعدم امكان الاحاطة بهم حتى يحصل الاطلاع على آرائهم وذلك
لان الاطلاع كما يحصل في القسم الاول الذي اراد به تصحيح مذهبه
الذي هو مبني على الاجماع يحصل في الثاني ايضا بان يعلم اقوال
المعروفين منهم بالتتبع او النقل واقوال غيرهم بالحدس نظرا الى
وضوح الحكم وظهور مدركه وعدم ذكر خلاف اصلا كما بينا واما
ما اعترض به العلامة عليه من انا نجزم بالمسائل المجمع عليها
جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتناقل
وتظافر الاخبار عليه فمدفوع لا بما قيل من ان ظاهر كلام ذلك
القائل ان العلم بالاجماع ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن
عادة وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل
كما يدل عليه دليل كلامه وذلك لمنع كون ظاهر كلام القائل ما ذكر بل مراده ان الاجماع
المنعقد

المنعقد بعد زمن الصحابة لا يمكن العلم به بوجه ومراد العلامة
ان العلم به بطريق النقل ممكن بل بان انتشار العلماء وكثرتهم لو منع
عن العلم باقوالهم لمنع عن ذلك بالنسبة الى الناقل ايضا فانه
لو لم يعلم باتفاقهم كيف ينقله ولو امكن العلم له مع اشتراكه معنا
في الجهة المانعة عن العلم امكن لنا ايضا فلا وجه للفرق والتزام
عدم حصول العلم لنا مطلقا وجه النقل نعم لو فرض ان يعلم طائفة
باتفاق جماعة خاصة لا باتفاق الكل لامتناعه قطعا الا ما ذكره
القائل ويعلم طائفة اخرى باتفاق جماعة اخرى وهكذا ثم اخبرنا
تلك الطائفة باتفاق تلك الجماعة والطائفة الاخرى باتفاق
الجماعة الاخرى وهكذا حتى يحصل لنا العلم باتفاق الجميع من
نقل هذه الطوائف مع كون عدد كل من هذه الطوائف عدد
التواتر ثم ما ذكره من ان العلم بطريق النقل ممكن لنا دون
غيره الان بهذا ليس مراده كيف والعلم بهذا النحو لو فرض
حصوله فهو في غاية الندرة فكيف يدعي ان العلم بالمسائل
المجمع عليها من هذا القبيل وقد يوجه كلام العلامة بان
مراده تظافر الاخبار على كل مسألة لا على نقل الاجماع كما فهمه
صاحب المعالم واورد عليه بما اورد نظرا منه الى افراد الضمير
المجرور في عليه الذي هو المنشأ لغفلته عن مراد العلامة ولا يخفى
ان هذا التوجيه بعيد عن ظاهر كلام العلامة باعتبار افراد الضمير وعدم

سبق الترجيح وبركاكة حمل قوله بالشايع وتظافر الاخبار على شايع
فتوى كل منهم وتظافر اخبارهم عن فتاوى انفسهم كما هو مراد المورد
وليس مراده تظافر الاخبار على نقل كل فتوى من فتاوى العلماء
حتى يرد عليه ان العلم بالاجماع على تقديره ايضا يكون بالنقل فاسد
ان يكون النقل تفصيليا واما الثالث فنختار حجيته وهو ايضا محل
خلاف بين الخاصة والعامة واكثر العرفيين على الحجية والحجية
منها عند الخاصة انه كاشف عن قول المعصوم ع ورايه كشفا قطعيا
وانكار حجيته ح انكار لقول المعصوم ع ولهم في بيان الكشف طرق
مختلفة الاول الطريق الحق من جماعة من القدماء وغيرهم ايضا
ومنهم السيد والشيخ والعلامة وهو انه ثبت بالادلة
العقلية والنقلية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ
للشرع فاذا اجتمعت الامة او مؤمنوها او علماؤها على حكم كان رايه
داخلا فيهم لانه من اجل الامة واوحد المؤمنين وسيد العلماء ففي
السيد في جواب مسائل ابن التبان بعد ذكر كلام طويل فاذا كانت
اقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة والامام لا يكون الا سيد العلماء
واوحدهم فلا بد من دخوله في جملتهم ونعني في الدين بقولنا
اجماع اما ان يكون واقعا على الامة او على المؤمنين او على العلماء
مراعى فيه اجماعهم وعلى كل الاقسام لا بد ان يكون قول الامام المعصوم
داخلا فيه لانه من الامة ومن اجل المؤمنين وافضل العلماء والاسم مشتمل عليه وعن الشيخ في العدة

الى الكلام

ان الامة لا يجوز ان تجتمع على خطاء وان ما يجمع عليه لا يكون الا صوابا
وحجة لان عندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار عن امام معصوم حافظ
للشرع يكون حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول الرسول ص
واذا ثبت ذلك فمتى اجتمعت الامة على قول فلا بد من كونه حجة لدخول
المعصوم في جملتها ومتى قيل فان ان يكون قول الامام منفردا عن اجماع
قلنا متى فرضنا انفراد الامام عن الاجماع فان ذلك لا يكون اجماعا
بل لو انفرد واحد من العلماء عند من خالفنا في الاجماع اخرج ذلك
باجماعهم انتهى وقال العلامة ره اجماع امة محمد حق اما
على قولنا فظاهر لانا نوجب المعصوم في كل زمان وهو سيد الامة فا

حجة

في قوله هذا الكلام ره في نهايته ومثله غيره وقد يورد على هذا
الطريق بانه اذا علم ان الامام ع قال بمثل ما قال ساير الامة
فالمعتمد هو قوله فقط ودون غيره والا فكيف يقال انه موافق
لهم والجواب عنه كما عن المحقق ره انا لسنا بادين بالحكم بحجية الاجماع
حتى يرد كونه لغوا وانما بدا به تلك المخالفون وعرضوه علينا
فلم نجد بدا من موافقتهم عليه لعدم تحقق الاجماع الذي هو
حجة عندهم في كل عصر الا بدخول الامام ع في المجمعين سواء اعتبر
اجماع الامة والمؤمنين او العلماء فوافقناهم في اصل الحكم لكونه
حقا في نفسه وان خالفناهم في علته ودليله ولا يخفى ان
ما ذكره ره انكار لكون الاجماع حجة مستقلة حيث جعل الحكم

لحجيته لغوا وهو غير صحيح فان الاجماع بنفسه حجة عن قول الرسول ص
وقول الرسول حجة لكشفه عن قول الله تع فالحق اللايق في الجواب
عن الايراد هو انا نختار الشق الاول من الترديد فنقول انا نعلم
ان الامام ع قال بمثل ما قال ساير الامة الا ان العلم بقوله هذا لما
حصل من اتفاقهم وكان الاتفاق كاشفا عن ذلك قلنا بانه
الحجة ولو فرض مقام لم يكن للاتفاق مدخلية في الكشف لم يكن
حجة واجاب بعض الافاضل المحقق ره عن الايراد المذكور بان العلم بقول
الامام ع حاصل في ضمن قول المجمعين اجمالا لا تفصيلا كما في كبرى
الشكل الاول المنتجة للنتيجة على وجه الاجمال ولا يخفى ان هذا
الجواب لا يناسب لدفع الايراد على التقرير المذكور وانما يناسبه لو ورد
بان العلم بقول الامام ع متوقف على العلم باتفاق العلماء مثلا
والعلم باتفاقهم متوقف على العلم بقول الذين منهم الامام ع فيلزم
الدور فان الجواب بالاجمال والتفصيل مناسب ح بان يقال العلم
باتفاق الكل لا يتوقف على العلم بقول الامام ع تفصيلا اي
من حيث انه امام بل اجمالا اي من حيث انه احد المجمعين هذا ولكن
لا يخفى ان العلم باتفاق الكل اجمالا مما لا يكون اجماعا والعلم باتفاقهم
تفصيلا قد يكون اجماعا وتوضيح المقام ان العلم باتفاق الكل
اما ان يحصل من تتبع الاقوال واستقصائها او من النقل او منهما
جميعا ففي الاول مع تعذره او تعسره لا يخلو انه اما ان يعرف الامام

بشخصه

بشخصه ويعرف قوله ايضا بخصوصه او لا يعرف شيئا منهما او يعرف الاول دون الثاني
او بالعكس ففي الاول لا اجماع اصلا بل الحجة هو قوله ع فقط ولا عبرة بقول
الباقين واطلاق الاجماع عليه كما في المعالم حيث قال فايدة الاجماع
تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم فيه
بعينه ولكن يعلم كونه من جملة المجمعين انتهى اما مبني على التسامح او على
طريقة العامة او على ارادة المعنى اللغوي وفي الثاني يتحقق الاجماع
ولا يرد ما مر من الايراد على شيء من التقريرين كما عرفت مما بيناه
في الجواب عنهما وفي الثالث وهو ان يعرف شخص الامام دون قوله
كالو فرض الامام الذي يعرفه بعينه اجتمع مع اهل الحل والعقد الذين

من عصره في بيت وحكم جميعهم بحكم واحد وسمع هذا الشخص الذي

ويريد العلم بالاتفاق قول كل واحد منهم من وراء الجدار من غير ان يعرف
قول الامام بخصوصه فانه بعد سماع قول الجميع يقطع بقول المعصوم
فيكون اتفاقهم اجماعا وحجة لاشتماله على قوله ع ولا تعدم فايدة
الاجماع ح كما هو مقتضى ما مر عن المعالم ذي الكلام وهو ان يعرف قول
قول الامام بعينه ولا يعرف شخص الامام ع كالو عرف صوته ع
او خطه دون شخصه لا اجماع ايضا فانه اذا سمع الصوت او راى
الخط يقطع بقول الامام ويكون هو الحجة فقط دون اقوال الناس
اذ لا كشف فيها عن الحجة بوجه كالاول وعلى التقادير وهو ان
يعلم اتفاق الكل بالنقل كان يكون النقل متواترا او منضما مع قرينة
مفيدة للعلم فيقال هذا ايضا اجماع وحجة ويمكن ان يقال فيه انه ان كان

وفي الرابع

محجة الا انه ليس اجماعا اذ فى الاجماع لا بد ان يكون العلم بالاتفاق موجبا للعلم بقول المعصوم وههنا ليس كذلك فان من قول الناقل للاتفاق يعلم ابتداء ان الامام وغيره كلهم قالوا بهذا القول ويكون قوله المعلوم بهذا النقل هو الحجة دون قول غيره ونقل الاتفاق ههنا لا بد ان يعد من نقل الحديث ثم وعلى الثالث وهو ان يعلم اتفاق الكل على الحكم ولكن علم قول بعضهم به بالتتبع وقول اخرين بالنقل القطعى فان علم وجود المعصوم فى البعض الاول كانت الحجة ذلك البعض وكان اجماعا ايضا ان كان ممن يعتبر فى الاجماع كان لا يعرف قول الامام بشخصه وكان الجمعون ايضا كثيرين بحيث يكون الخارج منهم كثيرا وان علم وجوده فى البعض الثانى كان حجة او اجماعا ان كان الخارج منهم قليلا جدا انظر الى ما ذكرناه فى القسم السابق بقولنا ويمكن ان يقال وان لم يعلم وجود المعصوم فى البعض الاول ولا الثانى لم يحصل العلم الاول ثم يمكن العلم بالاتفاق بوجهين اخرين ايضا احدهما ان يعلم اتفاق جماعة ليس منهم الامام باحد الوجوه الثلثة المتقدمة ويعلم اتفاق من سواهم بواسطة العلم باتفاق الاولين فيستعلم مقالة المجهول من مقالة المعلوم فح فقد علم اتفاق الكل ولكن ليس هذا الاتفاق اجماعا لانه ليس كاشفا عن قول المعصوم وليس العلم بقوله مسببا عن العلم بالاتفاق نعم العلم باتفاق الجماعة الاولى الذى علم من اتفاقهم قول من سواهم يكشف

[حاشية:] بخصوص... علم ان حصل العلم... بالاتفاق الكل او لو لم يكن العلم الثانى ح

[حاشية:] المتاخرين الى تسامح... على طريقة القدماء... ثم... الا بعد... اجماعا... المعصوم...

عن قول المعصوم ويكون اجماعا على طريقة منهم فقول تلك الجماعة ان فرض انه لم يخرج منهم سوى المعصوم لا يكون اجماعا لما ذكر وان كان حجة لكشفه عن قول المعصوم وثانيهما ان يوجد هناك خبر واضح على الحكم تكشف على سبيل القطع عن اتفاق الكل وح فالحجة هى تلك الخبر لسبقها دون الاتفاق نعم لو كشف هذا الاتفاق عن قول الامام مع قطع النظر عن تلك الحجة صح تسميته دليلا لانه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى هذا هو توضيح الكلام وفى بيان هذه الطريقة وقد ظهر انها طريقة معتبرة ويكون اجماعا وحجة على التفصيل الذى بيّنا الا ان هنا امرين ينبغى التنبيه عليهما احدهما انه لا حاجة فى هذه الطريقة على ما اوضحناه الى وجود مجهول النسب فى المجمعين كما هو المتداول فى كلماتهم ولا الى عدم العلم بجميعهم تفصيلا كما ذكره الفاضل الثانى وجعل سبيل الاول ابن اول وذلك لما عرفت من ان مع العلم بنسب الكل تفصيلا يحصل الاجماع ايضا كما فى ثالث اقسام القسم الاول على ان فايدة هذا الشرط هو العلم بقول الامام اجمالا مع تعين قول الامام مع نفوذ ان كان المجهول فى المجمعين واحدا تعين انه الامام ويكون الحجة فى قوله فقط فينتفى فايدة الاجماع ح بل هيئته ايضا وان كان متعددا فكذا ايضا كان الحجة فى قولهم دون من سواهم ويجب ان لا يسمى اتفاقهم اجماعا لقلتهم ولا اتفاق من سواهم لعدم كشفه عن شىء بل الاجماع اتفاق جميعهم مع عدم استثناء اقوال مجهولى النسب عن اقوال

العلم معلوميهم ح يحصل من اتفاقهم جميعا العلم بقول المعصوم ثانيهما ان الاجماع على هذه الطريقة يمكن حصوله فى زمن الائمة فقط وان كان نادرا واما فى هذه الازمنة فهو بطريق التتبع غير حاصل كيف وهو موقوف على اجتماع العلماء الذين يعلم ان احدهم الامام ومن اين يحصل العلم بهذا الاجتماع من تتبع الاقوال واستقصائها بل فى العلامات هذا ما يقطع بانتفائه لكنه ليس كذلك نعم يمكن العلم بذلك من النقل ان كان انعقد اجماع فى زمن الامام ونقل ذلك الينا على وجه يوجب القطع ولكن قد عرفت ههنا المناقشة فى كونه اجماعا ومثله ما لو علم بالاتفاق من الوجهين اللذين ذكرناهما اخيرا واذا عرفت عدم حصول العلم بالاجماع المنعقد بعد زمان الغيبة وندرة ما انعقد على هذه الطريقة فى زمن الحضور ظهر لك ان دعوى الاجماع كثيرا فى كلمات القدماء من اصحابنا الذين نشأوا بعد الغيبة لا اعتمادا عليها وذلك لان الدعوى على طريقتهم لا بد ان يكون مبنية على ان الامام موجود بين العلماء الظاهرين ولكن لا يعرف بشخصه ونسبه لعدم تمكنه من الظهور على وجه يعرف نسبه فيظهر بطريق لا يعرف ويلقى الحق بين شيعته وح فاذا اتفق كلهم على قول يعلم منه موافقته لهم لانه من جملتهم ولا خفاء فى ان هذا المبنى ان لم يكن مقطوعا بفساده فلا اقل من الظن بذلك فكيف يعتمد على ما يبتنى عليه ولو فرض ان اجماعاتهم مبنية على الطريقة الثانية فستعرف ضعف تلك الطريقة ايضا

مع انهم لم ينسب اليهم باجمعهم وانما اشتهر نسبته الى الشيخ ومستفرب ان طريقة الشيخ ايضا فى الاجماع هى الطريقة المتقدمة واما الاخر طريق العلم بقول الامام وبالجملة فعلى اى الوجهين يبنى اجماعاتهم يكون المبنى فاسدا فلا يعتمد عليها ولا سيما ما يدعونه على طريق التحصيل كما هو الغالب دون النقل وخصوصا مع ما فى كثير منها من كثرة التعارض وشدة الاختلاف نعم الاجماع الذى يمكن الاطلاع عليه هو الاتفاق الذى يكشف عن موافقة قول المعصوم لقولهم لا ما يكون شخصه داخلا فيهم وحمل اجماعاتهم على هذا الوجه بعيد جدا عما نقل من طريقتهم فيه كبعد حملها على ما اعتذر به عنهم الشهيد فى الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او عدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او تاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه فى كتبهم منسوبا الى الائمة ويمكن حملها على انهم ادعوا ذلك فيما قطعوا فيه بانه قول الامام وان كان هذا ناشيا من دليل اخر غير الاتفاق نظرا الى ان حجية الاتفاق انما هو لكشفه عن دخول قول الامام فى اقوالهم فاذا علموا قوله اطلقوا عليه الاجماع وهذا ايضا بعيد كان حملها على اكثرها كلا او جلا على الغفلة والاشتباه ايضا كذلك ومثلها ما عن صاحب الذخيرة من ان الذى ظهر لى من تتبع كلام المتاخرين انهم كانوا ينظرون الى الكتب الفقهية الموجودة

عند تم حال التاليف فاذا راوا اتفاقهم على حكم حكموا ثم اذا اطلعوا على تصنيف اخر خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى ونقل عن السيد نعمة الله ره عن بعض مشايخه من ان المتقدمين كانت بايديهم اكثر الاصول الجامعة للاخبار وكانوا اذا لاحظوا ما اشتملت عليه جميعها او اكثرها يدعون الاجماع وربما اختلف الاخبار في حكم فيختار كل منهم الاجماع على ما يؤدي اليه نظره وبالجملة فاذا دار دعوى اجماعهم بين امور يكون كلها او جلها غير حجة لم يحكم بحجية علينا ولا يبقى لنا اعتماد عليه مع انك ستعرف في الاجماع المنقول نفي الحجية مطلقا الثاني من الطرق ما حكي عن الشيخ وجماعة وهو ان الامة اذا اتفقت على حكم ولم يكن في الكتاب والسنة المقطوع بها ما يدل على تعيين خلافه ان يكون حقا والا لوجب على الامام ان يظهر ويظهر خلاف ذلك ولو باعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة ولا بد ان يكون معه معجزة يدل على صدقه ليمكن التعويل على دعواه وقد تقدم في الطريق السابق كلام عن الشيخ في ان طريقه ايضا ذلك الطريق ولذا قال بعضهم ان له في الاجماع طريقين احدهما هذا وثانيهما يلحق ويكون الفرق بين الطريقين ان في السابق لا بد من وجود مجهول النسب في المجمعين ولا يشترط هنا دخول الامام واطباقهم على الاول بخلافه هنا لكن الظاهر على ما صرح به بعض الافاضل انحصار طريقه فيما يلحق وذلك لما حكي عنه ره انه ذكر في العدة في بحث الاجماع مسائل انه مع احد ما نقله في الطريق السابق هو

اجماعي

وثانيها اجتماع جميع الامة التي منه الامام وقد صرح بكونه اجماعا محجزا ما ملخصه ان الامامية اذا اختلفت على قولين فان كان لاحدهما دليل قطعي قطعنا بان قول المعصوم موافق له والا فنأخذ بقول الفريق الذي فيه من لا نعرفهم دون غيره اذ ليس فيه قول الامام فان كان في كلا الفريقين من لا نعرفه حكمنا بالتخيير اذ لو كان الحق في احدهما لوجب ان يكون مما يمكن الوصول اليه فلما لم يكن دل على انه من باب التخيير ومتى فرضنا ان يكون الحق في واحد ولم يكن هناك ما يميزه فلا يجوز للامام الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق او يعلم بعض ثقاته الحق حتى يؤديه الى الامة ويقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وملخص الثالثة ان في زمان الغيبة لا يجوز ان يكون قول الامام مخالفا لقول كل الرعية والا لوجب عليه نصب دليل او اظهار قوله فظهوره او ظهور من يثبت والا لم يحسن التكليف وحاصلها ان جميع علماء الرعية اذا اتفقوا على امر يكون حجة وموافقا لقول المعصوم وملخص الرابع انه اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف فان وجد هناك دليل قطعي يدل على صحته او فساده كان متبعا والا وجب القطع على صحة ذلك القول وموافقته لقول المعصوم اذ لو كان مخالفا لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه ولا يخفى ان هذه الثلاثة وان قال الشيخ بحجيتها الا انه لم يقل بانها

اجماع بل المحكي عنه التصريح في بعضها بعدم كونه اجماعا فاذن ما جعله الشيخ اجماعا هو الذي مر في الطريق السابق وهو اتفاق علماء الامة بحيث يعلم دخول المعصوم فيهم الا ان العلم بدخوله عنده لا يكون الا بالاعتبار الذي ذكره من وجوب الردع على الامام كما صرح هو ره بهذا الحصر على ما نقل عنه وكيف كان فما ذكره ره في هذه المسالك الى احديها مسلك الاجماع من وجوب اظهار الحق على الامام ع له وجوه احدها ان التكليف بالواقع لطف والاخلال باللطف قبيح وهو في الصورة المفروضة لا يكون الا بالبيان على الوجه المذكور فيكون واجبا وثانيها ان اتفاق الامة على الباطل قبيح والامام متمكن عن ردعهم فيجب لو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وثالثها ان الحكمة الداعية الى تشريع الاحكام الباعثة على بعث الانبياء ونصب الاوصياء داعية الى تشريع الحكم الخاص ايضا فيجب تبليغها لئلا يبقى عذر في امر التكليف ولا يكون للناس على الله حجة ورابعها ان الغرض من نصب الامام هو تبليغ الاحكام فاذا فرض عدم امكان التكليف في حقه او عدم مساعدة الحكمة عليه لم يكن فائدة في نصبه ووجوده فيبطل ما اتفقت الامامية عليه ونطقت به الاخبار من عدم خلو عصر عن الحجة وخامسها ما ورد في اخبار كثيرة بل يدعى تواترها من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم

وان نقضوا

وان نقضوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم والجواب عن الاول اولا النقض بالخلافيات الكثيرة الموجودة في كل زمان اذ لا ريب عند المخطئة ان جميعها ليست مطابقة للواقع وليس الحكم فيها التخيير فلو وجب الردع عما هو خلاف الواقع بالمعجزة او البرهان لم يقع في شيء من الازمنة بل في كل زمان ولو وقع لشاع وذاع وارتفع الخلاف والنزاع وهذا النقض وارد على جميع الوجوه الخمسة وثانيا الحل وهو منع كون اصل التكليف لطفا على الاطلاق فضلا عن التكليف بالاحكام الواقعية الاولية كيف ولو كان كذلك لما اخل به الشارع ولا الائمة المعصومين مع ان الاخلال به واقع بلا ريب في مواضع لا تحصى كما في الصبي المراهق فانه قد يكون في غاية الفطانة والذكاء بل ربما يكون اذكى من كثير من البالغين بل المعمرين مع انه ليس بمكلف ومثله من لم يسمع صيت الاسلام ولم يقرع سمعه شيء من الاحكام ولا خطر على قلبه بعث رسول او نصب امام فان امثال ذلك يوجد كثيرا ولا سيما في صدر الاسلام مع انهم ليسوا مكلفين بشيء منها ما لم يتم لهم الحجة ولم يتبين عليهم المحجة وكذا من قرع سمعه شيء من ذلك وكان في فسحة النظر فانه ربما يطول نظره ويمتد زمان بذل جهده في معرفة الحق مع انه في ذلك الزمان الذي لم يتبين له شيء من الاحكام ليس مكلفا بشيء منها فضلا عن ان يكون مكلفا بالاحكام الواقعية فان قلت شرط التكليف

في الصور المذكورة قلت اذا اعترفت بان حسن التكليف بالواقع بل حسن اصل التكليف مشروط بامور كما هو ظاهر لامرية فيه ولا منكره احد صح لنا منع كون التكليف بالواقع لطفا على الاطلاق بل نقول انه مشروط وان لم نعلم بعضها فهو في هذه الازمنة ولا سيما بالنسبة الى بعض الاشخاص وبعض الاحوال ليس لطفا ولا حسنا بل اللطف والحسن انما هو في تكليفنا بمقتضى الادلة الشرعية الموجودة عندنا بعد بذل جهدنا فكلما وصلنا اليه كان هو المكلف وهو مختلف بالنسبة الى الاشخاص كما كان بهذا الاختلاف في زمن المعصوم ايضا بل هو الدين او نحو الخلاف بيننا وبالجملة ما فهمنا بعد بذل الجهد هو الذي يجب علينا بحيث لو شافهنا الامام وعرضنا حالنا عليه لم يكن انكر علينا الحكم الذي فهمناه وعلمنا به بل لقال انه كان تكليفكم في تلك الحالة وان كنا قد اخطأنا الواقع بل قد يقال انا لو شافهنا الامام وسئلناه عن المسئلة لاخبرنا بعين ما فهمناه ولقال ان هذا هو حكم الله عليكم في هذا الزمان لا ان يكون حكم عليكم غير هذا الشيء وما وجب عليكم بل العمل بما فهمتموه لاجل انكم معذورون في طلب هذا ومما ذكرناه ظهر الجواب عن الثاني فان الحكم المخالف للواقع الذي ليس نا بطلا ولا نكليف تفات عليه قبيحا وكذا عن الثالث فان التبليغ انما يجب في الجملة واما بالنسبة الى كل حكم وكل شخص وبانحو فلا فان التبليغ

من كون

من كون بعثة الانبياء انما كان بالطريق المعتاد لم يكن الانبياء ليبلغوا الاحكام الى جميع الانام بالمشافهة او بالمكاتبة او بالذهاب الى كل واحد من الامة ولو في ابعد موضع بطريق طي الارض واعلام الحكم او غير ذلك من الطرق الخارجة عن العادة الا اذا اقتضت مصلحة خاصة بل كانوا يبلغون الحاضرين بالالفاظ الدائرة بينهم والغايبين بارسال الكتب والرسل اليهم وربما لم يبلغهم الحكم الا بعد سنة او سنتين بل ازيد وعن الرابع منع كون الغرض من نصب الامام هو التبليغ فقط بل له فوايد كثيرة ولو سلم فعدم التمكن من التبليغ العام في بعض الاحوال بواسطة الموانع الناشية عن قبل الامة لا ينفي فايدة النصب بكفي فايدة التبليغ في الجملة وكونه مفيدا للتبليغ التام حين اقتضت المصلحة واتمام الحجة على العباد ما عدا ارشاد القريب الطاعة ونصب من يوضح لهم طرق الهداية وسبل الغواية ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعن الخامس اولا بان المراد الردع عن الزيادة والاتمام للنقيصة عند التمكن بطريق العادة وعدم مانع من التقية او مصلحة اخرى وثانيا ان الزيادة والنقيصة كما في جملة من الاخبار والتحريف كما ذكر والا نتحالكا في جملة اخرى لا تضر في الماء الى اجتهاد المجتهدين لقيام الادلة القطعية على حجيتهم ولقولهم فهو حكم الله تعالى ولو ظاهرا والناس مكلفون باتباعه فكيف نصيب عليه ما ذكروا ثالثا ان المراد ردهم فيما فيه الخطاء الخروج عن الدين واما الاخطاء في الحكم ما بيناه الدين

ورابعا ان المراد تشديد الامام للرعية وارشادهم بالامامات الباطنية والفيوضات المعنوية الى المطالب الشرعية وما يوجب تحميلهم من الامور الدينية الفعلية او القولية وفي جملة من الاخبار انهم ينتفعون بالحجة القائم في غيبته كما ينتفع بالشمس اذا سترها السحاب وبالجملة الظاهر من الشيخ ولا سيما فيما نقل عنه من المسئلة الرابعة ان ما لم يظهر من الامام ردعه يكون حقا وصوابا وحجة بقول ان اراد انه هو الحق المطابق للواقع بحيث لا يحوم حوله ريب فهو ممنوع وفيه من الادلة لا في بها امضاؤنا الى انه يلزم مفاسد لا اظن ان يلتزم بها منها ان يجب على المجتهد البقاء على ما ادى اليه اجتهاده ابدا وان انكشف له فساد دليله بعد ذلك ومنها ان يحصل له القطع بالحكم الواقع بعد الاجتهاد وان كان دليله ظنيا ومنها ان يجب حفظ اقوال العلماء كالاخبار صونا للدليل القطعي من الزوال ومنها وجوب الفحص عن اراء العلماء كالفحص عن ساير الادلة لان ما ادى اليه اراؤهم من الادلة القطعية ومنها الحكم بحقية جميع الاقوال المتباينة عند عدم دليل قطعي على صحة احدها وبطلان غيره اما الحكم بالتخيير بينها لو لم يكن قابلا لذلك كالوجوب والحرمة او التزام ان مثل هذا الاختلاف لا يحصل الا ويكون معه دليل قطعي على خطأ احدهما وان اراد انه حق يجب عليه العمل به ان خالف الحق لغيره اذا ادى ذلك اليه دليله فرضا نظرا الى انه حكم ظاهري

بتغير

بتغير بتغير الانظار فنحن نسلمه ولكنه لا يعني الا ان فتوى المجتهد حجة عليه وعلى مقلده فجعله من الادلة الشرعية وتسميته اجماعا لا وجه له ويرد على الشيخ بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم ان يظهر ولو على وجه لا يعرف كونه اماما ويظهر القول بالخلاف بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب بل يكفي وجود رواية دالة عليه ولا يخفى ما فيه اذ ليس مقصود الشيخ لزوم وجود الحق بين الامة باي نحو كان حتى يكتفي فيه بما ذكر بل مقصوده وجوب ردع الامة عن الباطل وردهم الى ما هو الصواب وظاهر انه لا يكفي في ذلك ما ذكره الطريق الثالث طريق الحدس الذي سلكه كثير من المتاخرين وبيانه ان من راى اتفاق العلماء على حكم مع اختلاف مشاربهم في الاستنباطات وكثرة مناقشاتهم في الاخبار والروايات وقدحهم في كثير من الادلة بابداء الاحتمالات يحدس من ذلك في الغالب حدسا قطعيا بان ذلك الحكم هو الذي وصل اليهم من رئيسهم الذي هو مرجعهم في اخذ الاحكام ومفزعهم في تلقي الحلال والحرام لانهم عدول ثقات لا يذهبون الى الاستحسانات والتخريجات ولا يعملون بغير ما وصل اليهم من ائمتهم السادات ولا يجوزون التقليد للمجتهد ويوجبون بذل الجهد في الاستنباط وكثير منهم يقولون بوجوب تجديد النظر فانه اذا حكم واحد منهم بحكم يظن انه قول امامه الذي وصل اليه ثم اذا حكم آخر بذلك الحكم قوي الظن واذا حكم ثالث بذلك قوي جدا الى ان يبلغ حد القطع واليقين كما هو الحال في استعلام

مذهب كل رئيس في امر كمذهب الحنفي والشافعي وغيرهما وبالجملة من رأى اتباع
شخص لا يأخذون الا بقوله اتفقوا على حكم كثيرا ما يقطع بانه مما القاه اليهم
ذلك الشخص وهكذا اتفاق اتباع الائمة ايضا ولاسيما اذا انضم اليه بعض
القرائن والامارات ككون المسألة مخالفة للاصول والقواعد وخلوها
عن النص وتلقيهم بها على وجه القطع من غير تردد ولا مناقشة واذا انضم
الى ذلك السكوت من نقل خلاف او عدم ظهوره او دعوى اجماع او وجود اخبار
صحاح بخلاف الحكم المجمع عليه مع كونها بمرأى منهم ومسمع ازداد اليقين جدا
وانتفى احتمال الخطأ جزما ولا فرق فيما ذكرناه بين زمان الغيبة والحضور
فان العلم بقول الامام قد يحصل من اتفاق اصحابه المشافهين له الآخذين
منه بلا واسطة وقد يحصل من اتفاق العلماء التابعين له الراجعين الى رواته
احبار المقتفين لسديد آثاره وربما يحصل القطع من اتفاق بعضهم مع
سكوت الباقين بل ومع مخالفة الباقين ايضا وبالجملة ليس في المقام
معيار خاص بل المناط حصول القطع بقول الامام ورضاه وهو يختلف باختلاف
الاشخاص والازمان والقرائن كسائر الاسباب الموجبة للقطع فلا يرد
ان هذه الطريقة غير منضبطة فلا وجه لجعلها مناطا وذلك لان حصول
القطع بالحدس والوجدان امر منضبط وعدم الانضباط في اسباب
القطع بحيث يكون الشيء المعين موجبا للقطع في جميع الاحوال لجميع
الاشخاص غير مضر كيف وغالب اسباب القطع كالتواتر وغيره ليس فيه
هذا الانضباط ثم لا يخفى ان ما ينكشف من اتفاقهم على هذه الطريقة

لا يلزم

لا يلزم ان يكون حكما واقعيا اوليا لا يتغير ولا يتبدل بل ربما يكون ذلك
وربما لا يكون بل ربما لا يكشف اتفاقهم الا عن وجود دليل معتبر وتفصيل
المقام ان الاتفاق يمكن ان يكشف عن امور احدها الحكم الواقعي الاولي
ليس فيه تغيير ولا تبديل فان الاتفاق في بعض الاحكام يمكن ان يكون بحيث
يقطع منه بالواقع كان ينضم اليه قرائن وامارات موجبة للقطع بذلك
وربما يحصل هذا القطع من تراكم الظنون ولا اختصاص له بالاحكام الشرعية بل يجري
في المسائل اللغوية والكلامية وغيرهما ايضا فانه اذا حكم احد من اهل
فن بشيء يظن كونه مطابقا للواقع واذا حكم به غيره ايضا يقوى هذا الظن
وهكذا يتقوى الظنون بعضها ببعض حتى يؤدي الى العلم وهذا القسم
نادر ثانيها الحكم الظاهري الناظر الى الواقع سواء كان مطابقا
له ام لا كثير من الاحكام الدائرة بيننا فان الاتفاق كثيرا ما يفيد القطع
بذلك الحكم الظاهري المحتمل المطابقة للواقع احتمالا قويا او مساويا
او ضعيفا كالاتفاق على طهارة الحالقين مثلا فانه بعد تسليمه
بحيث يكشف عن ان هذا هو الحكم الصادر عن الامام جزما ربما يظن
بانه ليس مطابقا للواقع بحيث لا يتطرق اليه تغيير بل يحتمل موقتا الى
الامام الحافظ للشرع عجل الله فرجه لو ظهر وحكم بان الحكم الواقعي
الحكم بنجاستهم وان كنا نقطع بان تكليفنا اليوم هو الحكم بالطهارة
ثالثها الحكم العملي الذي لا نظر له الى الواقع اصلا كاصالة
~~باصل المسائل ونحوها الاتفاق يكشف الشارع الامر~~
~~والاصول وسوى ذلك ويكون فيها~~ انما عن ان حكم هذه الامور

بمجانسه والائمة عليهم السلام وسوق المسلمين ونحوها فان الاتفاق عليها انما يكشف

وجعلها حجة لنا عند الشك في طهارة شيء فحكم جزما بطهارته بانه
الشارع مع انا نعلم ان الطاهر الواقعي هو الذي لم يلاق النجاسة فالحكم
بالطهارة هنا ليس ناظرا الى الواقع بل انما هو في مقام الجهل وبيان
العمل رابعها حجية الدليل كما لو اتفقوا على الاخذ بخبر وطرح
معارضه بحيث يوجب القطع بان الحجة الشرعية التي يجب علينا الاخذ بها
هو ذلك الخبر ويمكن ارجاعه الى الاتفاق على حجية الحكم المدلول لذلك
الخبر فيؤول الى احد الثلاثة السابقة ولكن هذا اذا سلم ان مدلوله
ما حكم به اهل الاجماع والا فربما لا يكون الحكم مجمعا عليه مقطوعا به
بل ربما يستنبط من ذلك الدليل المقطوع الحجية بالاجماع خلاف الحكم
الذي حكموا به خامسها وجود الدليل القطعي الذي كل من رآه
قال بحجيته فان اتفاق العلماء الاخيار المختلفين في المشارب والانظار
ربما يفيد القطع بان هناك دليلا قطعيا لو علمنا به لحكمنا بذلك
الحكم مثلهم وقطعنا بانه حكم الله علينا والقاه الامام الينا ولا يخفى
ان مورد الاتفاق في هذا القسم وما بعده يمكن ان يكون كل واحد
من الامور الاربعة المتقدمة سادسها وجود الدليل المعتبر
الذي لو عثرنا عليه لحكمنا بذلك الحكم ايضا جزما ولم نتخلف عن مقتضاه
قطعا وان كان ذلك الدليل غير موجب للقطع بل اصلنا كونه
من الادلة الظنية فان القطع بكونه معتبرا وحجة عندنا لو وقفنا
عليه كاف في الاعتماد عليه ~~بنحو ما~~ ~~فقط~~ سابعها وجود الدليل المعتبر عند المجمعين فقط

فان من اتفاق هم العدول الثقات هم

لاعتمادهم

على حكم شرعي يقطع بانه كان لهم دليل معتبر دلهم على ذلك الحكم وانه كان
قطعيا عندهم او ظنيا واضحا حيث انهم متثبتون في الحكم غير
متأملين بغير بصيرة ولكن ربما يحتمل ان ذلك الدليل لو وصل الينا
لم يكن معتبرا عندنا لمناقشة فيه سندا او دلالة ولكن هذا في
اجماع العلماء العدول المدققين غاية التدقيق في الادلة بابداء
الاحتمالات والقدح فيها بادنى ما يتراءى من وجوه المناقشات
نادر ايضا هذا هو الكلام فيما ينكشف عن الاتفاق واما ما يكشف
عنه ويكون موجبا للعلم به فهو ايضا امور منها التتبع واستقصاء الاقوال
ومنها النقل المفيد لليقين ومنها اتفاق جماعة خاصة فانه
ربما يكشف عن اتفاق تمام العلماء وبذلك ينكشف اتفاق الجميع
ومنها وجود حجة واضحة توجب العلم باتفاقهم على مضمونها وقد مرت
الاشارة الى جميع ذلك هذا هو الكلام في حجية الاجماع عند الخاصة
واما العامة فلهم على حجيته وجوه من الكتاب والسنة والعقل اما
الكتاب فجملة من الآيات الاولى قوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وجه الدلالة انه تعالى جمع في الوعيد بين مشاقة الرسول
واتباع غير سبيل المؤمنين فلا ريب في حرمة الاول على الاستقلال
فيكون الثاني كذلك والا لم يحسن الجمع بينهما في الوعيد فكان مثل قول
من شرب وشتم الماء فله جهنم او فليقطع يده وحرمة كليهما غير مسلم على الاستقلال

يقتضي وجوب اتباع سبيلهم الذي هو عبارة عن اقوالهم وفتاويهم فان قيل كيف يقتضي
ذلك مع تحقق الواسطة وهو ترك الاتباع مطلقا قلنا اولا الظاهر
من اتباع غير سبيلهم عدم اتباع سبيلهم بل قيل لا واسطة لان اتباع
غير سبيلهم اتباع لغيرهم البشر ولو للهوى والشيطان وثانيا
ان ترك الاتباع مطلقا اما في مقام العمل وهو مما لا يمكن كما لو لم يكن منفكا
عن العمل او في مقام الفتوى كان يتوقف في المسئلة ويسكت عنها
وهو لا يضر بالمقصود اذ الكلام في ان مخالفة الاجماع غير جائزة لان
السكوت في محل الاجماع ممنوع مع ان الفتوى فيه صيرورة واجبا هذا واورد
عليه بوجوه منها ان تبين الهدى معتبر في المعطوف ايضا لاقتضاء
العطف التشريك ومع فالاية لا تدل على وجوب اتباع الاتفاق بما
هو اتفاق كما هو مقصودهم بل انما تدل على وجوب اتباعه بعد تبين كونه
هدى وحقا وفيه منع اقتضاء العطف التشريك فيما ذكر مطلقا بل
الاظهر فيه التفصيل وهو ان العطف ان كان بين جملتين تامتين او بين غيرهما
ولكن كان القيد المذكور في جانب المعطوف عليه من لواحق المعطوف عليه
لا من لواحق ما قبله لا يقتضي تعلق القيد بالمعطوف ولا دلالة للعطف
عليه عرفا الا بقرينة خارجية وان لم يكن كذلك بان كان العطف بين غير
الجملتين وكان القيد من لواحق ما قبل المعطوف عليه اقتضاء ادراج العامل
في المعطوف ان كان هو العامل في المعطوف عليه فهو مقيد مرتين وان قدر
له عامل بقرينة المذكور فالظاهر انه يعطى مثله ان مطلقا فمطلقا وان مقيدا فمقيدا

ولو سلم

ولو سلم فتبين الهدى في المعطوف عليه هو تبين حقيته الى الرسول صلعم فلو اعتبر
في المعطوف ايضا اعتبر بهذا المعنى لا بمعنى تبين حقية الاجماع او تبين دليله
ومنها ان لفظ الغير والسبيل ان كانا او احدهما للعموم كان مدلول
الاية خارجا عما نحن فيه وان كانا للبعض لم يدل الا على حرمة مخالفة
الاجماع في الجملة ولو بالنسبة الى المسائل المعلومة نظرا او ضرورة وفيه
ان اللفظين للجنس ووقوعهما في سياق الموصول يقتضي العموم الافرادي البدلي
لا المجموعي ولا الشمولي فلا اشكال ومنها ان المعنى الحقيقي للسبيل وهو
الطريق المسلوك غير مراد قطعا فيكون المراد معناه المجازي وهو الدليل
لانه سبيل معنوي فيسلك منه الى المقصود لا نفس ما وقع الاتفاق عليه
اذ لا علاقة بينه وبين المعنى الحقيقي ومع فالاية انما تدل على وجوب اتباع
دليل المؤمنين لا اتباع اتفاقهم وفيه ان ارادة الدليل من السبيل بعيد
جدا بل المتبادر ارادة المدلول فان الاحكام الشرعية ايضا طرق الى اداء
التكليف ولو سلمنا عدم تبادره فلا اقل من مساواته مع الاول و
حينئذ لا يكون التهديد ايضا على اتباع غير السبيل مطلقا دليلا كان
او مدلولا ثم الاجود في الجواب عن الاية ان الظاهر من سبيل المؤمنين سبيلهم
الذي به صاروا مؤمنين وهو الايمان او سبيلهم من متابعته او نصرته
الاية الثانية قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس وجه الدلالة انه تعالى وصفهم بكونهم وسطا
والوسط انما يراد به العدل اي المعتدل بين طرفي الافراط والتفريط سواء

كان في الامور المحسوسة كالاعتدال في القامة او غيرها كالاعتدال في الاخلاق كالكرم
والسخاوة والشجاعة وغيرها او يراد به البعيد عن الفساد نظرا الى ان الفساد
انما يتسارع الى الاطراف الشيء واما وسطه فلا كثافة بالاطراف بعيد
عن ذلك محفوظ منه غالبا او يراد به الشريف النفيس لجريان العادة
بوضع الاحسن وسطا لانه مطمح الانظار كواسطة العقد وشمسة
القلادة وبالجملة فقد وصفهم الله تعالى اما بالعدالة او بمطلق
الكمال والمزية ومن عدلهم الله تعالى ووصفهم بما ذكر واستصلحهم لحفظ
الشهادة واقامتها على سائر الناس لا ينحرفون عن جادة الشريعة ولا يجتمع
كلمتهم على الخطاء وفيه ان المراد بالامة اما الجميع وهو خلاف الواقع لان
المنافق والكفار الذين هم خالدون في النار او البعض فلا يدل
على المراد مع ما ورد من ان المراد الائمة فان قيل المراد المجموع من
حيث المجموع وهو يكفي في المقام قلت لو سلم فنافي هذا الاحتمال
للاولية في الظهور كانت الاية مجملة لتعدد الاحتمالات المتساوية فلا يمكن
التمسك بشيء منها مع انه لا يبعد تنزيلها على وجود الاهلية
مضافا الى ما ياتي ايضا من ان التعليل بالشهادة وجعلهم وسطا
لذلك انما يقتضي عدالتهم حال الاداء لا حال التحمل واداء الشهادة
هنا انما هو في الاخرة كما ورد في الاخبار ويجوز ان يكونوا عدولا
في الاخرة لا الدنيا ولو اريد اداء الشهادة في الدنيا لما اقتضاه قبول
شهادتهم فيها وهو لا يستلزم حجية فتويهم الاية الثالثة

قوله تعالى

قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
وجه الدلالة انه تعالى وصفهم بالخيرية ومقتضاه ان لا يجتمعوا على الباطل
وايضا وصفهم بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وهو يقتضي
امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر اما لان المفرد المعرف حقيقة في العموم
او للقول به واما لان مقام المدح مقتض لذلك واياما كان فهو ينافي
اجتماعهم على الخطاء والا لكانوا امرين بالمنكر وناهين عن المعروف
وفيه اولا ان ما ذكر من الوصفين بالنسبة الى كل واحد من احاد الامة
غير مراد قطعا فيحمل اما على الاهلية او على البعض كما مر وقد ورد انه تصحيف
اهل البيت كنتم خير ائمة وثانيا ان خطائهم في الاجتهاد لا ينافي خيريتهم ولا انه يوجب
خروج ما ادى اليه اجتهادهم من المعروف وان كان مخالفا للواقع وثالثا
انه اخص من المدعى اذ لا يدل على عدم خطائهم في غير الوجوب والتحريم من
الاحكام الوضعية وغيرها ولو عمم بحيث يشمل الجميع فلا يشمل ما لو اخطاوا
في الواجب بالحكم بندبه او بالعكس وفي المحرم بالحكم بكراهته او بالعكس
الاية الرابعة قوله تعالى وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
فان مفهومه عدم وجوب الرد عند الاتفاق وهو معنى حجيته وفيه اولا
ان الظاهر منه كما قيل التنازع في الحقوق والاموال لا الفتوى في الاحكام
الشرعية وثانيا ان الظاهر منه ان المقصود هو بيان مرجع التنازع دون
غيرها فالتمسك بالمفهوم هنا مثل التمسك بالاطلاق الوارد في مقام
حكم اخر وثالثا انه انما يدل على سقوط الرد عن المجمعين لا عن غيرهم ممن يطلب ذكر المسئلة

ويكون منازعًا فيها او مترددًا فيها فان قيل سقوط الردع المجمعين يدل على حقيته ما اجمعوا عليه واذا كان حقًا وجب على من بعدهم قبول قولهم قلنا قد يجاب بان ما ذكر معارض بمنطوق الاية حيث يدل على وجوب الرد وهو يقتضي عدم حقيته ما اجمعوا عليه تم واما السنة فهي جملة من الاخبار منها قوله لا تجتمع امتي على الخطا وفي خبر لا تجتمع امتي على الضلالة وعن العدة والنهاية والمحصول خطاء في الخبر الاول بالتنكير ومنها لا تزال طايفة من امتي على الحق ومنها يد الله على الجماعة ومنها كونوا مع الجماعة ومنها ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن الى غير ذلك مما هو متواتر معنى والجواب منع التواتر اولًا كما حكي الاعتراف به عن القاضي عبد الجبار والحاجبي والعضدي وعن الرازي استبعاد دعوى التواتر وثانيًا ان المراد بالامة والجماعة ونحوها اما الكل فيلزم ان لا يوجد اجماع بعد او البعض فلا يجدي شيئًا في المطلوب وثالثًا انها لو تمت دلالتها لزم حجية اجماع العوام مع ان المحكي عنهم انهم لا يقولون بذلك ورابعًا ان اكثر فرق الاسلام لا يشترطونه في الاجماع والتخصيص باهل السنة فقط تخصيص بلا دليل وخامسًا ان شيئًا مما ذكر لا يتم دلالته اما الاول فلانه مع احتمال كونه نهيًا لا نفيًا وكون المراد من الاجتماع الاول لو الاتفاق فلا يدل على تمام المدعى الا ان المراد بالخطاء الجنس لانه حقيقته ومعنى عدم الاجتماع على جنس الخطاء ان في الامة من هو معصوم محفوظ عن الخطا في جميع احكامه فالمعصوم شانه يساعد مرطلوا العصر عن المعصوم

ولو سلم

ولو سلم ان المراد منه بيان انهم لا يجتمعون على خطاء شخصي كما ربما يوميه ما عن العلامة والنهاية والمحصول من تنكير خطاء فلا ريب ان ظاهره ان جميع الامة او علمائهم ظاهرين كانوا او غائبين لا يجتمعون على شيء من الخطاء ونحن نسلمه لان المعصوم احدهم عندنا فلا يدل على حجيته بالخلاف منه ولا حجيته من حيث انه اجماع واتفاق واما الثاني فلجعض ما مر مضافًا الى ان الظاهر من الضلال ما يأثم به صاحبه كما يشهد به ما في بعض الاخبار من ان كل ضلالة سبيلها الى النار فهو يدل على ان ما اجمعوا عليه ليس ضلالًا واما انه حق مطابق للواقع فلا بل هو كسائر احكام المجتهدين واما الثالث فلان احكام المجتهدين حق لو اريد به ما يقابل الضلال كما يؤيده قوله تعم وماذا بعد الحق الا الضلال على ما مر في التاكيد ولو اريد بالحق الامر المطابق للواقع كان المراد من الخبر بيان ان امتي المفترقين الى فرق كثيرة من الزيدية والنا وسية وغيرهم ليسوا كلهم على الباطل بل لا يزال طايفة منهم وفرقة من تلك الفرق المختلفة على الدين الحق والمذهب الصحيح كالشيعة وان اخطاوا في بعض الاحكام الفرعية بل الاصولية ايضًا او كان المراد بالطايفة الفرقة المعينة الخاصة المتدل لهم بحيث انهم بعينهم على الحق ابدًا في جميع امورهم وهم الائمة المعصومون عم فاذا استدل به على حجية الاجماع لم يكن دالًا على حجيته من حيث انه اتفاق بل من حيث اشتماله على قولهم واما الرابع والخامس فلان الظاهر منهما الترغيب على الاجتماع والمصاحبة

ومعاونة بعضهم بعضًا في امورهم الدنيوية والدينية فان المسلمين اذا كانوا جماعة كان يد الله وحشمه عليهم واذا تفرقوا زال ذلك عنهم ويشهد بذلك التحريض على صلوة الجماعة وعلى الدعاء بالجماعة ونحو ذلك وهذا لا ينافي مخالفتهم في الاحكام او المراد الترغيب على الكون مع الجماعة وعدم اظهار عداوتهم وان كانوا على خلاف الحق اما للتقية او حفظًا لهم عن التفرق الموجب لاستيلاء الكفار ولا سيما حين ضعف الاسلام واهله او المراد الجماعة المخصوصة كالائمة او اكابر الصحابة الممتازين عن غيرهم بالعلم والورع كعلي وسلمان وابي ذر واشباههم ممن اعترفت بفضلهم الاعداء ايضًا والذين انكروا البيعة وابوا عن اجماع السقيفة وذلك لان الكون مع جميع الجماعات المتفرقة غير ممكن ولا مراد ومع واحدة منها ايتها كانت يوجب الهرج والمرج والفساد واما السادس فلمثل ما مر اخيرًا في جواب الخبر الاول مضافًا الى انه لا يدل على اعتقاد الحسن فيما رآه المسلمون حسنًا وهو حسن عند الله والحكم بخلافه ايضًا حسن عنده تعم كحسن الاحكام المختلفة للمجتهدين واما دليل العقل فيقرر بوجهين احدهما انه يستحيل عادة اتفاق العلماء على كثرتهم واختلاف مشاربهم وانظارهم على امر من غير دليل قطع ومنع قضاء العادة بذلك مط فان المجمعين قد يكونون قليلين وقد يخالفهم كثير ممن خالفهم في المذهب والدين ولا يحكم العادة بما ذكره في شيء من الصور بل

كالا يحكم

كالا يحكم بذلك ان اريد بالقاطع ما يكون قاطعًا عند الجميع وان اريد القاطع عند المجمعين لم يكن مفيدًا لانهم ربما اجمعوا عن دليل ظني ثبت عندهم حجيته كخبر الواحد فانه اذا كان هناك خبر واحد واضح الدلالة امكن الاجماع على مدلوله وان اختلف مشاربهم وانظارهم ايضًا وربما يحكم كل فرقة عن دليل غير دليل الفرقة الاخرى فالدليل عند كل من الفرق المجمعين امر غير ما هو عند الاخرى ولا يستفاد من كل من تلك الادلة الا الظن وان امكن افادة الجميع القطع هذا كله اذا كان اتفاقهم على حكم شرعي والا لو كان اتفاقهم على امر عقلي كان منع قضاء العادة اظهر اذ لا يبعد اتفاقهم فيه لشبهة فلا يحكم العادة بوجود دليل قطعي هناك بخلاف الاتفاق على حكم شرعي كما صرحوا به ولذا قال بعضهم في الدليل يدل على امر على حكم شرعي وقد يورد عليه كما يورد على التقرير الثاني ايضًا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى واجيب عن الاول بانه نشا عن امر عقلي واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير بخلاف الشرعي اي ما كان ماخذه شرعيًا فان الاشتباه انما يكون من جهة اشتباه القطعي بالظني وهما لا يشتبهان على اهل المعرفة وعن الثاني بانه نشا من تقليد الاباء والاحاد من الاوايل واورد بعض الافاضل على الجوابين اما على الاول فبانه اذا امكن في الفلاسفة مع نحو انظارهم ان يجمعوا على امر لا اصل له بزعمه قاطعًا ولم يكن كذلك فلم لا يجوز ذلك في الفقهاء والاشتباه في الشرعيات

كبرايض ولا يختص باشتباه القاطع بالظن واما على الثاني فبانه اذا كان اجتماع
جمع كثير بمحض المتابعة من اضداده وايلهم فمن اين لا يجوز ذلك في علمائنا
ثم اختار في الجواب عن النقضين ان حكم العادة بعدم اجتماع الجمع الكثير
من غير قاطع انما هو اذا لم يكن لاجتماعهم معارض واما اذا كان هناك
معارض كاجتماع جمع آخر اكثر منهم او مساو بل ولو اقل فلا نم حكم
العادة هذا وثانيهما ان الجميع قد اتفقوا على القطع بتخطئة المخالف
للاجماع والعادة تحيل اجتماعهم على القطع بحكم شرعي بمجرد تواطؤ
او ظن بل لا يكون ذلك الا عن قاطع واذا كان تخطئة المخالف للاجماع قطعا
كان مقتضى الاجماع حقا وتوسيط الاجماع على القطع في هذا التقرير
لدفع جملة مما من الايرادات واورد عليه بالورود لانه اثبات لحجية
الاجماع بالاجماع وبتقرير ان حجية مطلق الاجماع وان كانت متوقفة
على حجية مطلق الاجماع حتى يلزم الدور بل هي مستندة على حكم العادة
كما هو ظاهر من تقرير الدليل وبان الشيعة وغيرهم كبعض الخوارج والنظام
منعوا من حجية الاجماع فكيف يدعى اطباق الجميع وبتقرير ان نسبة
المنع الى الشيعة مطلقا افتراء عليهم وانما منعوا من حجيته من حيث
كونه اتفاقا واما غيرهم ممن ذكر فلا اعتداد به ولا يقدح في تحقيقه خلافهم
حكم العادة فالحق في الجواب منع الاجماع بحيث يقطع منه على تخطئة
مخالف كل اجماع كما صرح به بعض الافاضل قال كيف والاصل فيه
على ما نقله الرازي وغيره هو امام الحرمين وهو ايضا لم يدع الاجماع صريحا بل

هذا الورود الاجماع الان حجيته هذا الورود ليست مستندة على حجيته صح

بل قال قد راينا التابعين قاطعين بالمنع عن مخالفة الاجماع وقطع
التابعين لو سلم ليس اجماعا ولو سلم فمن اين يحصل لنا القطع بمجرد دعوى
او مع دعوى التابعين له بل لا يفيد ظنا ومن فتش عن التابعين حتى
يظهر اتفاقهم على ذلك من غير تقية وخوف من القدح في الاجماع الذي
تمسكوا به في خلافة اولى خلفائهم بل الظاهر ان البحث عن حجية الاجماع
مما حدث بعد زمان الصحابة والتابعين واهل العصر الاول
ما كانوا يعرفونه ثم لو سلم ذلك فلا نسلم انه يوجب ان يكون لهم نص
قاطع وليست تلك الدعاوي الا مجرد دعاو وربما كان لهم دليل اما
القطع وليس مما يفيده عند النظر الصحيح بل يجوز ان يكون حجتهم احد
الحجج التي يذكرونها في البحث ويقدحون فيها او يكون لكل فرقة منهم
حجة منها لمن بعدهم او يكون لهم شبهة عقلية مع ان كثيرا من المسائل
الامامة ونحوها لا يعلم الامر الشرعي مع ان القائلين بطول الخلافة
قاطعون عليها ومن المعلوم ان المستمرين على اعتقاد الفريقين في طول
الاعصار لا يقصرون عن عدد هذا الاجماع فاذا جاز عليهم ذلك
متفرقا جاز مجتمعا ايضا والمجمعون على قتل عثمان مع ما فيه وجوه
الشناعة عندهم يجب ان يكونوا قاطعين على وجوب قتله فانهم افاضل
الصحابة وخيار الناس مع انه يجب عندهم وكذا اصحاب الجمل وصفين
كانوا متجاوزين عن ثمانين الفا وفيهم الصحابة وعائشة وطلحة والزبير
واصحابهم وغيرهم فعلوا ما فعلوا او اقروا ما وصل اليهم كثير من الصالحين

وخرجوا على امير المؤمنين مع ما علموا من مناقبه وسوابقه ومن ذلك
يعلم وجه اخر لفساد الاولى وهو القول الفصل في ذلك المقام ان حكم
العادة بكون اجتماع كثير عن قاطع وعدمه يختلف باختلاف المسائل
والمجمعين وماخذ المسئلة وتحقق الخلاف وعدمه فان المسئلة
قد يكون مما لها مدخلية في سياسات ارباب الدول ومناصبهم
او موافقة لمصالحهم وارائهم ومذاهبهم واهوائهم وقد لا يكون
كذلك والمجمعون يختلفون باعتبار كثرتهم وقلتهم او تلاحقهم في
الازمنة العديدة واجتماعهم في عصر واحد وتفرقهم في الاماكن
المختلفة وكونهم في مكان واحد وورعهم وتقويهم ومسلكهم واحتجاجهم
وماخذ المسئلة يختلف باعتبار تشتته وتفرقه وانضباطه وحصره
والخلاف يختلف بوجوده وعدمه وكثرته وقلته الى غير ذلك وبذلك
يعلم الفرق بين الاجماع المتحقق على طريق اصحابنا المتاخرين
وبين القاطع الذي يدعيه العامة في كثير اجماعاتهم كما لا يخفى على
العارف بطريقة الفريقين انتهى وقد اجاب بعض الفضلاء ايضا
في فصوله بالمنع من قطع الكل بحجية الاجماع قال فان فساد هذه
الدعوى مما لا يكاد يشتبه على الجهال فضلا عن غيرهم بل انه قيل
ان اول من القى هذه الشبهة بين الناس واستحق توهمها هو الثاني
حيث رام دفع الطعن عن اهل الحل فلم يجد سبيلا اليه سواها فموه
لهم انه سمع من الرسول صلعم انه قال لا تجتمع امتي على الخطاء فاشتاقهم الى الا

على امير والبيعة مع علمهم انهم اذا فعلوا ذلك كانوا على الحق وعجلوا بذلك مخافة
ان يفرغ علي ع ومن كان معه من خواص الامة من تغسيل الرسول صلعم وتجهيزه
ودفنه والصلوة عليه ويخلوا بمرامه فتركوا تشييع جنازة نبيهم وتفرقوا
من حوله وسارعوا الى عقد البيعة وغصب الامر ثم قد وقع التشاجر
بينهم هناك بما لا يخفى على من وقف على كتب الفريقين واطلع على الامور
التي جرت في البين فاذ زعموا ان الذين اجمعوا على بيعة الاول كانوا
قاطعين بحجية الاجماع ولو لتلك الرواية لقطعهم بصحة صدورها وافادتها
منها لمجازفة وامخرة اذ بعد تسليم وفاق المجمعين وورعهم والتزامهم
بعدم التخطي عن منهج الشريعة وخلوصهم من الدواعي النفسانية من حيث
الرياسة والطمع في منصب الامارة او بغض اهل الحق المنبعث من شقوتهم
الذاتية وخبث طينتهم الاصلية مع ان الكل ممنوع والاثار المنقولة
سندا واضح عليه فلم لا يجوز ان يكونوا قد عولوا على تلك الرواية
من حيث كونها خبرا احادا وانه حجة كما في ساير المسائل الشرعية وان ظاهر
اللفظ يقتضي ذلك فلا يعدل عنه من غير قرينة كيف لا وقد كان
اكثرهم عواما همجا رعاعا وقد انكر عليهم ذلك اولوا الدراية والبصيرة
الناقدة كعلي ع وسلمان وابي ذر والمقداد فلم ينفع فيهم الانكار
واصروا على المغالبة والاستكبار حتى انهم الزموهم هذه الطريقة
الشنيعة مضافا الى منكرات اخر صدرت منهم كغصب فدك ورد
شهادة اهل العصمة وضرب عمار ونفي ابي ذر ومنع الخمس الى غير ذلك فتشهد به

ثم انهم بالتحذير والتخويف كان غرضهم عدم التخطي عن جادة الشريعة ما سلكوا

الرجوع الى الكتب المعروفة والاسفار المشهورة واما من تأخر عنهم فان صح قطعهم بحجية الاجماع فانما هو قطع عما عليه ارباب الظن فحقيق من قلّلهم مع قلة الواسطة وقرب العهد وبالجملة فليس لهم في تأصيل مذهبهم مستند الا الاجماع ولا لهم على حجية الاجماع دليل يصلح للذكر الا هذه الروايات المعدودة سندا ودلالة الا ان كتبهم وطواميرهم مشحونة بذلك ولو كان لهم دليل اقوى ومستند احرى لذكروه واستفرغوا به ادعا ما تشاجروا في تصحيح مذهبهم الفاسد وترويج طريقتهم الكاسدة فلم يزيدوا على ذلك شيئا يكون اقوى دلالة واوضح افادة ولقد اوقع بعض سفهائهم هذا القوم وسفلتهم فادعى الضرورة على حجية الاجماع والظاهر انه لما ضاق عليه المجال وانقطع به طريق الاستدلال استراح بجعل الدعوى ضرورية خوفا من شناعة الالزام ومحافظة على اساس دين آبائه وكبرائه من الانهدام والا فحال هذه الدعوى في المقام مما لا يكاد يشتبه على احد من الانام انتهى هذا هو تمام الكلام في ادلة المثبتين لحجية الاجماع من العامة والخاصة واما المنكرون لها من العامة وبعض العامرين من الخاصة فلهم وجوه في غاية الضعف والسخافة احدها ان الخطاء على الكل واحد يجوز فكذا على المجموع وفيه مع انه لا يجري في الطريقة المبتنية على دخول شخص المعصوم في المجمعين ان حكم المجموع غير حكم الآحاد كما هو ظاهر وثانيها انه لا طريق الى معرفة المعصوم ان كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رأيه وفيه مع انه قد مر جوابه سابقا انه لا ينفي حجية الاجماع بل انما ينفي فائدته او العلم به

وثالثها

وثالثها وجود الخلاف في حجيته ولا يخفى ما فيه ورابعها وجود المخالف في الاحكام التي يدعون الاجماع فيها وفيه انه لو تم لدل على عدم حجية الاجماع المنقول دون المحصل وبقيا الكلام فيه انتشر خامسها ورسالة الفاضل لشيعة المرويّة عن في الدلالة لدلالة على ان الاجماع من بدع العامة فان الحكم صنفا وقد عهد اليهم رسول الله صلى الله عليه وآله قبل موته فقالوا نحن بعدما قبض الله رسوله يسعنا ان نأخذ بما اجتمع عليه رأي الناس الى ان قال ثم ما اجرء على الله ولا ابين ضلالة ممن اخذ بذلك وزعم ان ذلك يسعه وفيه انه صريح في رد العامة وابطال اجماعهم الذي هو عبارة عن اجتماع الآراء فقط واما اجماعنا فقد عرفت انه ليس لاحتمال عدم الحجية فيه مجال سادسها جملة من الآيات كقوله تعالى وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون نظرا الى انه تعالى جعل المرجع في الآية الاولى هو الكتاب والسنة دون الاجماع وجعل التبيان في الثانية هو الكتاب فليس الاجماع مبينا ونهى في الثالثة عن القول بغير علم والقول بمقتضى الاجماع قول بغير علم وفي الاول ان الرد الى الاجماع رد الى الله والرسول وفي الثانية ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي كون غيره تبيانا ايضا كالسنة وفاقا وكالاجماع عندهم وفي الثالثة ان القول بمقتضى الاجماع ليس قولا بغير علم وهو ظاهر

المبحث الثاني في الاجماع المنقول فان ما ذكرناه كان كلاما في الاجماع الذي يحصله الشخص من تتبع كلمات القوم واستقراء اقوالهم ويسمى بالاجماع المحصل

واما الاجماع الذي يخبره به غيره وهو المسمى بالاجماع المنقول فهو على قسمين لان الاخبار به قد يكون بطريق الآحاد وقد يكون بطريق التواتر اما القسم الاول وهو الاجماع المنقول بخبر الواحد فقد اختلفوا في حجيته فقيل ان المعروف فيما هو الحجية ولسنا نعرف احدا ممن قال بحجية خبر الواحد يقول بنفيها هنا بل ربما يدعى حجيته عند من ينكر حجية خبر الواحد ايضا لان منكريها يتمسكون بالاجماعات المنقولة ولكن الذي كان صرح به بعض الفضلاء انه يدعي بالغيب ان النزاع هنا انما هو بين القائلين بحجية خبر الواحد واما النافون فهم متفقون على عدم حجيته والحكي عن جماعة منهم المحقق والعلامة في موضع من المنتهى والاردبيلي وصاحب المدارك وكثير من متأخري المتأخرين كصاحب الذخيرة والمحقق الخوانساري وسلطان العلماء عدم الحجية وتوقف فيه صاحب الوافية للاولين وجوه احدها انه من جملة اخبار الآحاد فيدل على حجيته جميع ما يدل على حجيتها ثانيها ما عن المختصر وشراحه من ان دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية وان كان المنقول من الظني حجة كان المنقول من القطعي اولى بالحجية ثالثها ما عن العلامة من ان الاجماع نوع من الحجج وكما جاز التمسك بمعلومه فليجز بمظنونه يعني ان الاجماع لما كان حجة لا من جهة النقل كالسنة لا يمتاز عن سائر الحجج لان نقل الحجة لا يخرجها عن الحجية واولا ان ننسب الحجية الى المعروف هنا فيه ما فصله بعض المحققين في المقام وملخصه ان الامامية منهم من اهل السيد وابن زهرة والحلي وهؤلاء

لا يتصدون

لا يتصدون في مسائلهم القول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد ومنهم من لم يعرف الاجماع المحصل ولم يستند اليه الا نادرا للرد على المخالف او لا اعراض ومن هذا شانه كيف يقول بحجية الاجماع المنقول وهؤلاء هم اصحاب الائمة ومنهم من عمل بخبر الواحد والاجماع ولكن لم يتعرض للمنقول منه ولم يستند اليه في كتبه مع كثرة استناده الى ما لا يعتد به وتوفر دعوى الاجماع في كتب من قبله ومعاصريه وخالف كثيرا من الاجماعات المنقولة في فتاويه وهو الشيخ قدس سره وقد صرح في العدة وغيرها بامور كلها تنافي القول بالحجية وكذا من بعده من معاصريه ومن تأخر عنهم الى زمن المحقق لم نجد لهم اعتدادا بالاجماع المنقول واحتجاجا به في الفتوى بل وربما يذكره كذكر اقوال العلماء من دون ان يحتج به بل يفتي بخلافه او يصرح برده ولم نر احدا نقل عنه الاحتجاج به او القول بحجيته واما المحقق فلسان المتقدمين في عباراته ينادي بعدم الحجية وقد صرح في مواضع كثيرة بانه انما يكون حجة على من عرفه ووقف عليه خاصة وانكره اشد انكار فيما وجد له مخالف ولو كان نادرا وقد اكثر هو من مخالفته مع تعدد نقلته وذكر كثيرا منه في كتبه ولم يحتج بشيء منها بل رد معظمها ولعله لم يحتج بمنصوصه الا في المعارج ولا في اول المعتبر العديم المثال وصدر خلاف في عدم حجيته وقد صرح بما هو لعن كلها تشهد بذلك وكذا ابن عم المحقق لم يتعرض له الا في مسائل قليلة جدا ولم يحتج به اصلا وخالف منه ما هو اكثر من ان يحصى وقد تابع رضي الدين ابن طاوس

فی الطعن علی المرتضی فی بعض ما نقله من الاجماع فلو تنبه بعد التامل فیما
ذکرنا ان الاصحاب متفقون علی عدم حجیته لکان قوله حقا ثم ان العلامة
اول من ذهب من اصحابنا الی حجیته ولم ینقلها عن احد منا بل عن جماعة
من العامة واحتج علی مختاره بما هو ظاهر الضعف ثم ذکر ان الظهور فی
هذه المسئلة للمعترض من الجانبین ومقتضاه العدول من قبله
الی الوقف وقد ذکر فی کتبه فی الاصول امورا کثیرة کلها تشهد بذلک
ولم یتصد فی کتب الفقه بذکره حیث ذکره الا فی القلیل منه ومورده الا
قلیل من المطالب بحیث یعد کالمعدوم وبالجملة فمن تامل کلماته
واحتجاجاته ولاحظ انه لیس من شان الدلیل الشرعی ان یبلغ امره
الی هذا الحد بحیث یعمل به یوما او ایاما ویترک سنین واعواما لم یشک
فی ان منع کلامه فی تلک المسائل القلیلة علی ما جرت علیه طریقة من
التسامح فی الاستدلال بعد ثبوت المطلوب بدلیل یعتد به تمسکا
بالمؤیدات استظهارا وتبعا فی صورة الدلیل کما یستدل کثیرا بالقیاس
والاستحسان والشهرة ونحوها مما لیس بحجة عنده قطعا مع وجود
دلیل معتمد هو المناط فلا ینبغی الاغترار بکلامه وکذا غیره ممن
تاخر عنه الی زماننا فان کل واحد منهم وان ذکر فی کتبه الاجماعات
المنقولة فی مسائل شتی الا انها لا تعد شیئا بالنسبة الی ما ترک
منها ومع ذلک تری من ما لم یحتج الیه وما لم یحتج به وما لا یصلح للاحتجاج
وما خالفه ولم یعتد به وما صرح بمنعه او عدم تحققه او وهم ناقله او توهینه
الی ان

الخلاف او عدم ثبوت الوفاق واذا استدل بعضهم به او صرح بحجیته فهو
اما مبنی علی ما یاتی فی بیانه او علی قصد التایید او الالزام او الاستشهاد
لما هو ثابت بلا دلیل او المماشاة او المسامحة لا علی الاعتماد علیه لما [من الوهم]
یخالفونه ویمنعونه ثم لما انتهت النوبة الی جماعة من العلماء المتاخرین
وبعض من تقدمهم من متاخری المتاخرین ذهلوا عن الطریقة المستمرة
قبلهم بین العلماء قدیما وحدیثا وجعلوا الاجماع المنقول کالخبر المروی
بالسماع والمشاهدة عن المعصوم وزعموا ان هذا مذهب جمیع القائلین
بحجیته او انه المشهور بینهم وقد بالغوا فی شانه واولعوا فی ضبطه ونقله
وربما رجحوه علی الخبر لعلو سنده وسلامته عما لا یسلم منه الخبر من
الاختلالات وفساد ما ذکروه وان کان واضحا جدا بعد ما عرفت
من طریقة علمائنا الاعلام الذین هم اساطین دین الاسلام الا انه لما
عمت الشبهة معظم اولی الافهام فی هذه الاعوام ینبغی لنا زیادة ایضاح
فی المقام ثم انه ذکر فی تحقیق المقام وتبیین المرام ما محصله
ان ما ینقل الینا ~~من اتفاق العلماء~~ لا یخلو عن اقسام ثلثة
احدها ان ینقل الینا مجرد اتفاق العلماء الذی هو کاشف عن
قول المعصوم او عن الدلیل المعتبر او نحو ذلک مما هو مدار اعتباره لکشف
معه الثانی ان ینقل اتفاقهم الذی یدخل فیهم المعصوم ویکون
مشتملا علیه ومتضمنا له تضمن الکل لجزئه والثالث
ان ینقل الاتفاق فی المسئلة مع قول المعصوم الذی انکشف منه لنا ذلک بحسب [قوله او دعامة]

سواء کان ذلک الانکشاف بملاحظة قاعدة اللطف ونحوها علی ما هو
من طریقة الشیخ او بسبب الحدس کما هو طریقة المتاخرین وهنا قسم
رابع ایضا یکون فی الحکم کالاول وکالثانی کذا لم یذکره المحقق المذکور وهو
ان ینقل بعض اتفاق جماعة وبعض اخر اتفاق جماعة اخری وهکذا حتی
یحصل اتفاق الکل او المعظم عندنا من الاخبار المتفرقة والمنقول هنا
من کل من الناقلین لیس اتفاق الکل ولا الاتفاق الکاشف بل اتفاق
جمع لیس من شانه الکشف الا انه اذا انضم هذا الاتفاق الی اتفاق
جماعات اخرها اشخاص اخر حصل عندنا اتفاق من شانه الکشف
ففی القسم الاول وهو ان ینقل مجرد الاتفاق کان یقول اتفق کل العلماء
او اجمعوا وعرفنا ان مراده بالاجماع هذا المعنی لا انه اطلق الاجماع
واراد انه عالم بالحکم قاطع به ولو من ادلة قطعیة او من سماع قول
المعصوم فی زمنه او رؤیا موجبة للقطع او فی یقظة بان یکون من الخواص الذین
یمکن فی حقهم ذلک وبالجملة اذا اخبر الثقة بالاتفاق نقول ان
اعتباره هذا حجة ویجوز التعویل علیه لانه لیس الا کنقل اقوال
العلماء وعباراتهم لمقلدیهم وغیرهم وکنقل اقوال الامام او افعاله
او تقریراته وکنقل اراء اصحاب الفنون والمذاهب والوقایع
ونحوها مما استمرت الطریقة من سالف الزمان علی قبول الاخبار
فیها وتدوینها فی الکتب والرجوع الیها سواء کان النقل علی وجه
الاجمال او التفصیل وسواء کان فی الکتب ونحوها او غیرها اذا حصل الوثوق
بالنقل

بالنقل وان لم یحصل العلم وما دل علی حجیة خبر الثقة ایضا شامل للمقام
علی ان شدة الحاجة الی معرفة اقوال العلماء وارائهم ومعرفة المجمع علیه
والمشهور والاقوال النادرة والروایات الشاذة وما یوافق منها
العامة وامثال ذلک قاضیة بالحجیة ومن ذلک معرفة اللغات
وقواعدها وشواهدها المنظومة والمنثورة ومعرفة اشعار الشعراء
وخطب الخطباء ومصنفات المصنفین وغیر ذلک فان کل ذلک مما یحتج
من اخبار الثقات بلا نکیر من احد وح فاذا اخبر شخص ثقة خبیر فطن
بوقوع الاتفاق من علماء الامة علی شیء کان قوله متبعا ومصدقه
فی ذلک عند الوثوق بقوله وعدم وجود ما یوهنه وکان هذا الاتفاق
الحاصل لنا من خبره کما لو حصلناه بتتبعنا وح فان انکشف منه
لنا قول المعصوم او وجود دلیل معتبر بحیث لو وصل الینا لعملنا به
صار اجماعا وحجة وان لم ینکشف فلا ولا فرق فی هذا بین القسم الاول
والرابع الذی ذکرته ولا بین کون النقل علی وجه الاجمال بان قال
اتفقوا علی کذا او علی وجه التفصیل بان نقل قول کل واحد منهم بخصوصه
وبعین عبارته ولا بد فی الکل من حصول الوثوق بتحقق الاتفاق
فان ذلک مما یختلف جدا باختلاف الموارد فربما یکون المسئلة مما تعدد
فیه الاقوال او شاع فیه النزاع والجدال او من الفروع التی یبعد
وقوع اتفاقهم علیه لقلة تعرضهم له او یکون الاقوال فیها متشابهة
بحیث لا یحصل منها الدلالة الظاهرة المعتبرة ومن هذه الوجوه کثیرا ما

في دعوى الاجماعات ونقل الاتفاقات فيها انه غير مسلم او غير ثابت او ان المخالف المعروف موجود وامثال ذلك حاوية في كلماتهم في رد الاجماعات وتضعيفها واما القسم الثاني وهو ان ينقل اتفاق جماعة يكون فيهم المعصوم فبعيد ظهور كلامه في دعوى ذلك بان قال اجماعا وكان اصطلاحه في الاجماع هذا او عبّر في مقام الاستدلال بلفظ الاتفاق وكان ممن لا يعتمد على الاتفاق الا باشتماله على المعصوم وبالجملة بعد ان ظهر منه دعوى ذلك كان الكلام بالنسبة الى الجزء الاول وهو نقل الاتفاق ما مرّ واما بالنسبة الى الجزء الثاني وهو كون المعصوم في المجمعين فان ظهر ان استناده في ذلك الى ما لا عبرة به عندنا فلا عبرة به وكذا ان شك في ذلك وان ظهر ان ذلك ما حسيا كدعوى الاطلاع على قوله او فعله فان امكن في حقه اللقاء والسماع دخل في باب الخبر وكان حجة عند الوثوق به والا كان من قبيل الاخبار المرسلة المرسلة التي يسندها الى المعصوم من غير ان يكون سمع منه وكان حكمها حكمها واما الثالث فدعواه في الحقيقة يرجع الى مقدمتين احديهما ان العلماء اتفقوا على كذا والكلام فيها مر في الاول وثانيتهما ان كل ما كان كذلك فهو موافق لقول المعصوم او مقتضى الدليل المعتبر وهذه من المسائل الاصولية النظرية التي لا يجوز للمفتية ان يعتمد فيها على غيره واذا لم يجز الاعتماد فيها لم يجز في النتيجة المأخوذة منها لانها فرعها ومن جزئياتها فيتبعها في الحكم ضرورة وايضا فان

ادلة الاحكام عند جميع فرق الاسلام منحصرة في امور منها نقلية ومنها عقلية وقد اتفقوا على ان الاولى حجة على من وقف عليها اولا او بالواسطة من طريق التواتر ونحوه مما يفيد العلم واختلفوا في طريق الآحاد واتفقوا ايضا على ان الثانية حجة على من ادركها اذا كان من اهله وليست حجة على غيره ولذا لم يقسموه الى المتواتر وغيره ولم يحصل العلم بشيء منها بمجرد بلوغه او ما به عدد التواتر ولم يستبعد خطاء العدول الثقة فيها كما كذب وامر بالعمل بروايته دون رأيه ثم لا ريب ان حجية الخبر انما هي لكونه حاكيا لما هو الدليل المفرد بالاصالة وهو السنة النبوية وغيرها فاذا تعلق بما ليس بدليل لم يكن من ادلة نفس الاحكام وان كان قد يقبل في بعض المقامات وقد اطبق جميع فرق المسلمين بل وسائر الملليين على انه ليس من جملة الادلة ما يختلج في ضماير احاد الثقات او العلماء وتحكم به عقولهم فانه وان وجب عليهم الاعتقاد به والعمل بمقتضاه الا انه ليس حجة على غيرهم من العلماء وضرورة العقل ايضا يقضي بذلك اذ يستحيل على الله تعالى ان يجعل الاحكام الشرعية المبتنية على المصالح الخفية منوطة بعقايد الناس مع عدم عصمتهم وشدة اضطراب آرائهم فالقول بحجية قول كل ثقة او عالم ودايرا اذا كان عن قطع يقول مطلقا مخالف لآراء جميع ارباب العقول والكل يحكمون بعين ما هو عن قطع بل عن ضرورة من العقل والسمع وقد اجمع علماء الفريقين على عدم حجية مذهب الصحابي الغير المعصوم على صحابي آخر وان ادعى

القطع انتهى ما اردنا نقله ملخصا وهو كلام متين لا حاجة لنا في الزيادة عليه فلنرجع الى الجواب عما مر من الادلة فنقول اما الجواب من الاول فهو ان اقوى ادلة حجية خبر الواحد التي اريد شمولها لما نحن فيه امور منها آية النبأ وفيه بعد تسليم دلالة على حجية الخبر المطلق لا يشمل المقام اما اولا فلمنع كون النبأ والخبر ونحوهما صادقا على نقل ما حصل للشخص من القطع بشيء بواسطة حدسه ونظره واجتهاده فان المفتي اذا حكم بوجوب صلاة الجمعة عن اجتهاده والحكيم اذا قال مبينا عن ادلة والمهندس اذا بين تساوي الزوايا الثلاث للمثلث لقائمتين عن براهينه لا يقال لهم انهم اخبروا بذلك ولو قال احد عندك خبر وهو ان الفلك بسيط لكان مستهجنا عرفا مع ان المنشأ في من لفظ النبأ والخبر هو ما كان الاطلاع عليه من طرق الحواس كما صرح بذلك غير واحد فارقين بذلك بين الرواية والفتوى مدعين ان اطلاق الخبر على ما يقابل الانشاء اصطلاح مستحدث اذ المسائل المدونة لا تعد انباء واخبارا واما ثانيا فلانا لو سلمنا الصدق كما يشهد به جملة من الاستعمالات كقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام وانبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم فان اخباره عليه السلام لم يكن عن حس وقوله تعالى نبئوني بعلم ان كنتم صادقين بعد قوله تعالى قل آلذكرين حرم ام الانثيين فان التحريم ليس حسيا بل الانصاف ان منع الصدق في بعض ما كان الاطلاع عليه من غير طريق الحس لا يخلو عن مكابرة ولا سيما

اذا كان من شأنه ان يدرك بالحس بل قد يدعى القطع بان من اخبر عن الهام او وحي او من ادلة بعض العلوم كعلوم النجوم بعيد مبتنيا ومخبرا فلا نسلم الانصراف عند الاطلاق الى غير ذلك ما ذكرنا وأما ثالثا فلانا لو سلمنا الانصراف ايضا فنقول لا ريب ان معنى كل خبر انه كذا باعتقادي فاذا قال مات زيد كان معناه ان موت زيد واقع باعتقادي ولو ادعى الواقع ايضا كان معناه الواقع في اعتقادي وقبول قول العادل كما هو مقتضى الآية على ما هو المفروض عبارة عن تصديقه في حصول ذلك الاعتقاد له في الواقع وحينئذ فلو كان سبب ذلك الاعتقاد امرا لا يتطرق اليه الخطاء كالوحي والالهام مثلا او احدى الحواس الظاهرة التي لا يقع فيها الخطأ الا نادرا لزم من تصديقه في هذا الاعتقاد وقوع المعتقد في الخارج فلو قال احد رأيت بعيني ان زيدا قتل كان تصديقه عبارة عن الحكم بان زيدا قتل زيد مطابقة للواقع ومعنى مطابقتها له ان قتل زيد قد وقع في الخارج وكذا لو قال سمعت كذا من الامام عليه السلام كان معنى تصديقنا له في ذلك القول عندنا ان ذلك قد صدر عنه عليه السلام اذ لو لم يصدر لم يكن صادقا والمفروض انا نصدقه واما اذا كان سبب ذلك الاعتقاد ما يكثر فيه الخطاء كالحدس والنظر فلا يلزم من تصديقنا له في الحكم بوقوع معتقده في الخارج فاذا قال علمت بطريق النظر والحدس ان زيدا قتل فحقيقة تصديقه في حصول هذا الاعتقاد له لا في الواقع الا ان حصول هذا الا

فى الواقع لا يستلزم حصول المعتقد وهو وقوع الفتاة الخارج لكثرة الخطاء فى الاعتقادات الحاصلة من غير طريق الحس ودعوى الاجماع من هذا القبيل اذ معناه انه علمت من طريق الحدس او من قاعدة اللطف مثلا ان راى الامام عم هكذا متصادفه بمقتضى الايات نعترامن ان راى الامام عم ذلك وهذا هو السر فيما مر من ان معتقدات شخص لا يكون حجة لغيره ولو كانت بالنسبة الى المعتقد من القطعيات ومن هنا صرح بعضهم بان الاخذ بهذا المعتقد بمجرد ادعاء معتقده ليس الا تقليدا له ودعوى القطع لا يخرجه عن التقليد وح فيشمله جميع ما دل على المنع من التقليد ولذا نرى العلماء اسمرت طريقتهم على انهم لا ياخذون من بالقطع الذى يدعيه بعضهم فى المسائل النظرية بل يردونه على مدعيه ومنها اية النفر والجواب عنها ظاهر مما ذكرناه بل الامر فيه اوضح فان المراد بالتفقه اما تعلم الاحكام الشرعية بطريق الاجتهاد او التقليد او تعلم علم الاخلاق ومعرفة مهلكات النفس ومنجياتها او تحمل الروايات الواردة عن الائمة المعصومين عم فيما يتعلق باصول الدين والمراد بانذار القوم تبليغ تلك الامور اليهم وتعليمهم اياها وامرهم على العمل بها ومن الظاهر ان المتفقه لا ينقل الاجماع لقومه وهم اتباعه الذين يتعلمون منه ما تفقه فيه وانما ينقل اليهم تلك الامور ولو فرض نقله لهم ووجب قبوله عليهم لا يلزم منه كونه حجة ودليلا للاحكام بحيث يرجع المجتهد اليه ايضا كما يرجع الى الكتاب والسنة

ومنها

ومنها الاجماع والسيرة وتقرير الامام عم وارساله الاحاد الى القبائل لتبليغ الاحكام وظاهر ان شيئا من ذلك لا ينهض باثبات المرام لما قد مر نقله مفصلا من ان الاجماع المنقول لم يكن منه اثر فى كلام اصحاب الائمة واوائل القدماء ولا عليه اعتماد فى كلام من بعدهم الى زمن متاخرى المتاخرين ومنها الادلة التى يستدل بها على حجية مطلق الظن ولا دلالة فى شئ منها كما ياتى فى محله انشاء الله تعالى واما الجواب عن الثانى فهو انه قياس او لوية وهو عندنا باطل ولا سيما فيما نحن فيه حيث انه قياس فى الاصول دون الفروع وفى اثبات الادلة دون المسائل الفقهية التى يكون الامر فيها اوسع واما عن الثالث فبمنع الملازمة فان التمسك بمعلومه لانه قطع بقول المعصوم مثلا واما بمظنونه فلا قطع ومطلق الظن لم يثبت حجيته فصح النافون بانه اصل من اصول الدين ومدرك من مداركه فلا يثبت بخبر الواحد وانما يثبت بالقاطع وظاهر هذا الاستدلال ان الاجماع لكونه اصلا لا يحكم بثبوته وتحققه فى الخارج بمجرد النقل بل لا بد فى ذلك من القطع وح يرد عليه ما اورده من تتبع بحلية الكبرى مستدلا بان السنة اصل من اصوله وقد قبل فيه خبر الواحد ولكن يندفع بان مقتضى الاصل عدم ثبوته بخبر الواحد والسنة انما خرجت بالدليل هذا ويمكن ان يكون المراد بالاستدلال ان اصول الدين ومدارك الشرع نفسها اى حجيتها وكونها اصولا ومدارك لا يثبت الا بالقطع لان جزئياتها وحصولها فى الخارج

لا يثبت كما قد يستظهر ذلك من العبارة نظرا الى ان اصول الدين ومداركه الشرعية انما هى الكليات المبحوث عنها فى هذا الفن لا خصوص الجزئيات الخارجية ~~التى لا يثبت حجيته بنقل الاحاد~~ كيف ولذا نجيز خبر الواحد وامثاله من الايراد فلا وجه له على هذا التقرير اذ السنة لم يقبل فى حجيتها خبر الواحد بل انما تثبت حجيتها بالقاطع الدال على عصمة النبى صلعم نعم خبر الواحد بعد اثبات حجيتها يقبل فى تحققها وحصول جزئى من جزئياتها فى الخارج وكيف كان فالمناط فى عدم حجية الاجماع المنقول انه لا يفيد الا الظن والظن ليس بحجة ما لم يقم عليه دليل بالخصوص ولا دليل فى المقام على ان ناقل الاجماع المدعى للقطع بقول الامام ان ادعاه بناء على طريقة المتاخرين فقد بينا ان قطع احد ليس بحجة على غيره وان ادعاه بناء على طريقة الشيخ فقد بينا ضعف تلك الطريقة وانها لا توجب العلم بدخول الامام عم وان ادعاه بناء على طريقة غير حاصل او فى غاية الندرة ولا سيما فى زمان الغيبة فكيف يحمل عليه دعوى الاجماعات فى كلماتهم على كثرتها جدا فان كثيرا من القدماء يتمسكون بالاجماع ويدعونه فى غالب المسائل ومن هنا يحصل الظن القوى بان مرادهم بالاجماع ليس ما هو مصطلحهم ولذا تصدى الشهيد ره للاعتذار عنهم بارادة الشهرة وغيرها مما مر وغير ذلك من سائر التوجيهات ايضا وبينا ان مع هذه الاحتمالات لا يبقى اعتماد على ما نقلوه بوجه ولا سيما بعد ما نرى من كثرة معارضة بعضها ببعض وكثرة الطعن فيها من فحول الفن

بمخطئة

بمخطئة ناقليها وتغليطهم وتحميقهم وتجهيلهم وقلة تتبعهم وتحصيلهم كما عن الفاضلين وعن الشهيد الثانى ره انه بعد اشارته الى بعض الاجماعات قال ما هذه الدعوى عند ارباب النهى الا من قبيل الهذيانات والتخيلات وعن العلامة المجلسى ره فى صلوة الجمعة انه بعد ان بين معنى الاجماع وحجيته عند الاصحاب قال انهم لما رجعوا الى الفروع كانهم نسوا ما اسسوه فى الاصول فادعوا الاجماع فى اكثر المسائل سواء ظهر الاختلاف فيها ام لا وافق الروايات المنقولة فيها ام لا حتى ان السيد واضرابه كثيرا ما يدعون الاجماع فيما يتفردون فى القول به او يوافقهم عليه قليل من اتباعهم وقد يختار هذا المدعى للاجماع قولا اخر كان به الاجماع وكثيرا ما يدعى احدهم الاجماع على مسئلة ويدعى غيره الاجماع على خلافه فيغلب على الظن ان مصطلحهم فى الفروع غير ما جروا عليه فى الاصول انتهى وقد ظهر من مطاوى ما ذكرنا كثير من الامور الموهنة للاجماع المنقول المسقطة له عن الاعتبار على فرض كونه حجة بل ربما اضح بعضهم بها على عدم الحجية ولا باس بان نجدد الاشارة اليها ملخصا فمنها عدم اعتناء الاكثر به ومنها نقل عدم وضوح الخلاف وكثرة المخالفين ومنها معارضته بنقل الاجماع على خلافه ومنها ان ناقله قد يخالفه ولو فى كتاب اخر بل ربما يدعى الاجماع على خلافه ما ادعاه ومنها وقوع الشك فى مقصود ناقله ومنها قرب عهد الناقل او معاصرته بحيث يقطع او يظن بعدم وقوفه على اكثر ما وقفنا عليه من اسباب القطع ومنها تعويل ناقله فى الاستكشاف على طريق لا نعول عليه والكلام فى هذه

الوجوه نقضا وابراما ظاهر للمتفطن سيما بعد احاطتنا بما اسلفنا فلا حاجة
الى الاطالة احتج المتوقف بان الاطلاع على الاجماع في زمن الغيبة مستبعد جدا
فكيف يقبل من كل من يدعيه وبانهم كما يطلقون اسم الاجماع على ما يمكن
تحصيله و يكون كاشفا عن مقالة المعصوم وهو اتفاق اصحاب الامام ايام
الحضور كذلك يطلقونه على الاتفاق في زمن الغيبة ومن المعلوم ان
مثل هذا لا يكشف عن مقالة المعصوم فكان اسم الاجماع في السنتهم
مشتبها بين الحجة وغيرها فكيف يعتمد عليه وفي الاول منع الاستبعاد
ولا سيما على طريقة المتاخرين وفي الثاني انا قد بينا ان الاتفاق في
زمن الغيبة يمكن حصوله والعلم به واستكشافه عن قول المعصوم وانه
لا وجه لمنع ذلك على ان ما ذكره من اشتباه الاسم بين الحجة وغيرها لو تم
لشمل المنقول بالتواتر ايضا مع ان الظاهر انه لا يتوقف في حجيته فان
الوجه في عدم الحجية ما مر من ان قطع احد بقول المعصوم بطريق النظر لا يكون
حجة لغيره هذا هو الكلام في اول قسمي الاجماع وهو المنقول بطريق الاحاد
واما القسم الثاني وهو ما نقل بطريق التواتر فلا ريب في حجيته ما
الى ما يعيه الناظر من القطع بقول المعصوم فيشكل بناء على عدم قبول
خبر الواحد فيه بناء على ان الخبر به امر عقلي لا حسي اذ التواتر في العقليات
لا يوجب القطع ولذا اتفاق الحكماء على قدم العالم لا يفيد اليقين وكذا
اتفاقهم او اتفاق غيرهم من ارباب الفنون على سائر المسائل العقلية
ولكن لا يخفى ان الخبر به ان كان من الامور التي لا يكون اثارها محسوسة وان

لم تكن

التواتر
لم تكن نفسها محسوسة كالشجاعة والسخاوة والعدالة ونحوها يتحقق
فيها باعتبار محسوسية اثارها وكذا اذا كانت عقلية مستحصلة من الامور
التي يكون بعضها محسوسا وبعضها مشابها له في الظهور وقلة تطرق
الاشتباه فان الاخبار عن مثل هذا الشيء اذا كثر عدد المخبرين ولا سيما
اذا انضم اليه بعض القرائن والامارات كثيرا ما يوجب القطع والاجماع من هذا القبيل فانه لو اخبر
من الرجال العدول الثقات الخبيرين الفطنين الماهرين الباذلين للجهد
خمسون او ستون مثلا بحصول اتفاق اوجب لهم منهم القطع بموافقته لراي المعصوم
او مطابقته للدليل المعتبر يحصل القطع لنا غالبا بان ما قطعوا به صادق
مطابق للواقع بل كثيرا ما يحصل القطع بالخبر به في العقليات الصرفة ايضا نظرا
الى ان من قول كل المخبرين يحصل الظن بذلك الشيء ويتقوى ذلك الظن
بانضمام الثاني وهكذا يتراكم الظنون جدا بحيث ينتهي الى القطع
ومن هنا قد يستدل في العقليات بالاتفاق وعليه يبتني ما حكي من استدلال
بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء
والعلماء على ذلك فان العقل يحيل اجتماعهم على كثرتهم وجبر بهم
على الخطاء وبالجملة المنصف ان من لا يقول بحجية نقل الاحاد في الاجماع
لا يلزمه القول بعدم الحجية اذا نقل متواترا لامكان حصول العلم له فيكون
حجة عنده واما من قال بحجية نقل الاحاد فلا اشكال عنده في حجية
المتواتر اصلا الا ان شيخنا البهائي ره من انهم مطبقون على اشتراط
الحس في التواتر ولذا لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو نظري

دون سائر الدين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم وقولهم بشيء لا يستلزم
ادعائهم به في نفس الامر وان قال كل منهم انا مذعن بذلك لاحتمال
التقية والكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما سيما
الثانية لمصادمته العدالة فظهر بذلك ان تقسيم الاصحاب للاجماع
الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول
بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه
انتهى ولا يخفى عليك ظاهر ما ذكرنا فان حصول العلم من نقلهم باصل رأي
المعصوم ممكن كما بينا فكيف باراء المجمعين وما ذكره ره من احتمال التقية
والكذب سخيف جدا كيف ولو قدح هذا الاحتمال لقدح في صورة
تحصيلنا بانفسنا قول العلماء ايضا من غير نقل لنا فيلزم اذا راجعنا
كتب القوم ورأينا اتفاق كلهم على شيء ان لا يحصل الاجماع لما ذكر
من الاحتمال مع انه فاسد جدا ولا اظن احدا اذا رأى قول العلامة او الشهيد
او غيرهما احتمل ان قوله هذا غير مطابق لرأيه لاجل التقية او الكذب نعم
يمكن ان لا يحصل القطع برأيه نظرا الى ما في كلامه من اجمال او خفاء او
ضعف ظهور الدلالة ليس لهذا الاحتمال مجال ولا سيما اذا رأى
تطابق الكل واتفاقهم على القول المذكور وبالجملة يمكن القطع من
قولهم ثم نحن نستكشف من قولهم الثابت عندنا بالتواتر مطابقته
لرأيهم ولرأي الامام ع ايضا غالبا والسيد الشارح للوافية اجاب
في حاشيته عن الايراد المذكور بان الذين يقولون بان الاتفاق ... الامر من حيث

برأي المعصوم ع ابتداء ولو لم يحصل ذلك يحصل القطع بقولهم م

هو اتفاق

هو اتفاق ويدل على حقيته المنصوص عليه يمكنهم تقسيم الاجماع الى القطعي الثابت
بالتواتر والظني الثابت بالاحاد لان لهم ان يقولوا ان الوجدان اذا اتفقوا
على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقات لا بد ان يكون كذلك في الواقع
وليس علينا ان نبحث عن مطابقته لارائهم لان قوله لا يجتمع امتي على الخطاء
كما يدل على عدم اجتماعهم على الرأي الخطاء يدل على عدم اجتماعهم على
القول الخطاء ايضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه ص وهو
محال فهذا القول المتفق عليه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني
قال الحاجبي في مقام الاستدلال دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية
واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى وليس
غرضه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا
مثل ان يقول احد ان العمل بالظاهر المحكي عن المعصوم مثلا اذا كان واجبا
فالنص المحكي اولى انتهى واقول توضيح كلام السيد ره ان المراد
بالاجتماع على القول ليس الاجتماع على مجرد ذكر اللفظ وان لم يريدوا
به معناه كيف والا لفاظ الدالة على الكفر مما اتفقوا على ذكرها
وهي جارية على كل لسان ولو على سبيل الحكاية او غيرها والكتاب
مشتمل عليها ولا الاجتماع على كيفية قراءته واعرابه لظهور بعده
عن مسوق كلامه وان كان هو معنى صحيحا اذ لو حصل الاتفاق على ان
هذه الاية مثلا او هذا الخبر لفظه كذا واعرابه كذا كان كسائر الادلة
المعتبرة ويترتب عليه الثمرة حيث يتنوع عن اللفظ ما يحتمله من الاحتمالات

الموجبة لتغير معناه ولا الاجتماع عليه من حيث مدلوله وبيان معناه المفهوم منه وان لم يرده المتكلم فلو اجتمعوا عليه مع كون مدلوله مخالفا للواقع لزم الاجتماع على القول الخطائي فان ثبت هذا القول الذي اتفقوا عليه بالتواتر كان قطعيا من حيث تحققه ومن حيث مطابقته للواقع جميعا اما الاول فللتواتر واما الثاني فلمنع الاجتماع على الخطاء وان لم يثبت بالتواتر ولا بما يفيد العلم بثبوته كان ظنيا باعتبار ظنية طريقه وعدم ثبوته بطريق قطعي واما باعتبار نفسه فهو قطعي بمعنى انه على تقدير كونه ثابتا يكون مطابقا للواقع جزما فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني فكما ان ذلك المتن انما يكون ظنيا باعتبار عدم ثبوته لا باعتبار نفسه اذ هو من حيث نفسه لو كان ثابتا يكون مطابقا للواقع جزما فكذا هذا القول على فرض ثبوته يكون مدلوله قطعيا اي ثابتا في الواقع جزما وانما يكون ظنيا لعدم ثبوته بطريق قطعي اذا عرفت معنى كلام السيد ره ظهر لك اندفاع ما اورده الفاضل القمي عليه من وجوه متعددة نشاء اكثرها من الخلط بين دلالة القول الذي اجمعوا عليه على معناه المفهوم عرفا من حيث نفسه وبين دلالته عليه من حيث ارادة المتكلم له منه نعم يرد عليه ان شمول الخبر للاجماع على القول الخطائي بالمعنى الذي ذكره ايضا غير ظاهر

البحث الثالث

في الاجماع المركب وعدم القول بالفصل وينبغي للغرض لكل منهما على حدة ليتضح الفرق بينهما غاية الاتضاح ويستوفى الكلام في كل منهما فنقول

مسئلتين

مسئلتين الاولى ان احداث القول الثالث وهو الذي يعبر عنه بخرق الاجماع المركب غير جائز وبيان ذلك ان المراد بالاجماع المركب ما يقابل الاجماع البسيط الذي هو ما انعقد على حكم واحد وهو الذي مر الكلام فيه فالمركب ما انعقد على حكمين او اكثر بان يختلف جميع الامة على قولين او ازيد واستقر ارائهم على ذلك والفرق بينه وبين الخلاف ان في المسائل الخلافية لم يحصل الحكم من الكل ولم يستقر مذهب جميع الامة بعد بخلافه هنا وعليه فربما يكون اقوالهم في الاجماع المركب اكثر منها في المسئلة الخلافية وكيف كان فيجوز احداث قول اخر فيها بلا اشكال ولا خلاف ايضا كما صرح به بخلافه في الاجماع المركب فان بعد استقرار المذهب على قولين او اكثر لا يجوز احداث القول الثالث او ما فوقه بالاجماع الامامية كما عن ظاهر النهاية ووجهه اما على ما مر من طريقة السيد والقدماء فظاهر لان قول المعصوم ليس بخارج عن هذه الاقوال واذا كان احدها قوله ع كان الثالث باطلا فكيف بالخارج عن جميعها فانه باطل بشخصه واما على طريقة الشيخ من وجوب الردع فلان قولهم ان كان خارجا عن جميعها لردعهم عنه ولما لم يردع علم انه في جملتها ولكن قد عرفت ان الاجماع بطريقة القدماء نادر الحصول جدا ووجوب الردع كما عن الشيخ غير ثابت ايضا واما على طريقة المتاخرين من حصول العلم بان قول الامام غير خارج عن اقوال المجمعين فمشكل جدا فان بعد تعدد الاقوال في مسئلة اذا تكثرت وتكافئت

او كانت المسئلة مما لا يعم بها البلوى لا يحصل القطع بانه كان لهم دليل قطعي على احد تلك الاحكام او على بطلان ما سواها ولا بان احدها قول الامام بحيث لا يجوز التخلف عنه بل يحتمل قويا ان مستند كل منهم كان امرا ظنيا ودليلا اجتهاديا وكان حكمهم على اختلافهم حكما ظاهريا يجوز العدول عنه الى ما هو اقوى من الجميع واستقرار اقوال الامة على ثلثة مثلا وان استلزم اتفاقهم على بطلان الرابع نظرا الى ان قول كل فرقة يستلزم نفي غيره ومنه القول الرابع الا ان هذا الاتفاق الضمني على البطلان لا يوجب لنا القطع بالبطلان وذلك كما لو اخبر مائة منهم بان الجاني كان زيدا والمائة الثانية بانه كان عمروا والثالثة بانه كان بكرا وهكذا فانه لا يحصل القطع بان الجاني ليس خارجا عمن اخبروا بجنبيتهم بل عند اختلافهم يحتمل بل يقوى ان يكون الجاني غير الجميع والسر انهم لم يخبروا بعدم مجيء ذلك الغير وانما هو لازم اخبارهم بمجيء تلك الاشخاص المعينة والمفروض ان الملزوم في كل خبر غير محقق فلا يتحقق لازمه وبالجملة حصول القطع والحكم ببطلان ما خرج من الاقوال في الغالب في غاية الاشكال فالحكم ببطلان خرق الاجماع المركب وعدم جواز احداث القول الثالث غير تام على سبيل الاطلاق بناء على طريقة المتاخرين وانما يتم على الطريقتين السابقتين وان كان فيهما ما مر اذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان من يجعل في الاجماع على طريقة السيد لا بد له من القول بعدم جواز

احداث القول الثالث مطلقا كما هو المحكي عن اصحابنا الامامية قاطبة ولا يستقيم له التفصيل بان يقول لا يجوز ذلك ان لزم ابطال ما اجمعوا عليه كالجد للميت مع اخ له فانه وقع الخلاف هنا على قولين احدهما ان المال للجد فقط وثانيهما ان الاخ يشاركه فيه فلو قيل بحرمان الجد عن المال واسا كان باطلا لانه خرق لما اجمعوا عليه من ان له قسطا من الميراث البتة وكالواشترى جارية بكرا ووطيها ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز ردها وقيل يجوز مع الارش فالقول بردها مجانا خرق للاجماع المركب ويلزم منه بطلان الاجماع كما في زوج وابوين وزوجة وابوين فقيل للام ثلث اصل التركة في الموضعين وقيل ثلث الباقي في الموضعين وعن ابن سيرين انه احدث قولا ثالثا وهو ان لها ثلث الاصل مع الزوج ومع الزوجة ثلث الباقي وعن بعض اخر عكس ذلك فان هذا التفصيل يكون جائزا لعدم المانع منه حيث انه لم يرفع شيئا مجمعا عليه بل وافق كلا من القولين في شيء ومثله مسئلة فسخ النكاح بالعيوب المعروفة بين الفقها فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ لشيء منها فالقول بالفسخ ببعضها دون بعض قول ثالث ولكنه لا يرفع حكما مجمعا عليه فيكون جائزا بعد وهذا التفصيل قد اختاره العلامة من اصحابنا وهو غير مناسب منه بعد اختياره في حجية الاجماع طريقة السيد على ما عرفت سابقا نعم يمكن تنزيله على الطريقتين الاخريين ايضا بعد تعميمه ما حصل على طريقة القدماء كما هو المحكي عن جماعة من محققيهم

وان كان الحق على تلك الطريقة ايضا المنع مطلقا كما عن اكثرهم ولهم ان يجوز
تخطئة كل فريق في مسألة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية
تنفيها وان الثالث مما يجوز لو امكن كونه حقا ولا يمكن ذلك الا
عند بطلان الاولين ضرورة ان الحق واحد فيلزم اجماعهم على الباطل
وانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسألة العيوب ونحوها فالتفصيل
قول ثالث مخالف للاجماع واورد على الاول بان المسلم انتفائه
هو تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما تخطئة كل في مسألة فلا ولا يخفى
عدم ورود هذا الايراد بعد كون المراد من الخطا المنفي هو الجنس ان
القائل بما بين القولين كما في مسألة الجد وربما يوافقهما في شيء دون
شيء بل خطا كل فرقة في حكم فالدليل الاول تام بناء على طريقتهم من انتفاء
جنس الخطاء عن جميع الامة كما نقل الاعتراف به عن المحصول الا انه
كان ينبغي ان يقال في الاستدلال بكون قوله في مسألة في حكم كما هو ظاهر
ما قررناه وكذا الدليل الثاني فانه ايضا تام حيث انه راجع الى
الاول ولا ايراد عليه بانه لا يتم عندهم لان المتبادر من عدم
الاجتماع في النبوي ما كان بالقصد والارادة لا ما يلزمهم تبعا كذا
من سبيل المؤمنين وانما تم هنا على بطلان الثالث ليس بما ذكره
بل هو ما يلزمهم تبعا كما في نحو غيره بناء على جنسية الخطاء لان
القول الصادر من كل من الفريقين بالقصد والارادة يكون خطأ
او مشتملا على الخطا بناء على حقية الثالث فيلزم اجتماعهم بالقصد على الخطا

الخطاء

الخطاء ولكن فيه حمل لفظ الباطل في الاستدلال على الباطل الشخصي وبطلان
القول الثالث فانه الذي لا يكون الاجتماع عليه الا ادعائيا فاورد بما اورد
وربما يورد على الاستدلال ايضا بانه لا يتم على التصويب اذ لا يلزم من حقية
الثالث بطلان الاولين ولا على التخطئة اذ من يختار القول الثالث
باجتهاده لا يعلم بحقيته حتى يلزم منه بطلان الاولين بل يحتمل خطائه
فيه وان وجب عليه العمل به ولا يخفى ما فيه على القولين اما على التصويب
فلان القول به انما يأتي في غير العمليات والاجماعيات كما عن محققيهم
ولو نفع التصويب في خرق الاجماع المركب لنفع في مخالفة البسيط ايضا
مع ان المحكي عنهم عدم القول به واما على القول بالتخطئة فلان القول
الثالث لا يكون محتمل الحقية ولا يصح اختياره بالاجتهاد اذ صحته
يستلزم اجتماع الامة على جنس الخطاء والنبوي ينفيه نعم لا ينفيه
لو اريد الخطاء الشخصي كما عليه مبنى ما مر من ايراد الاشارات ولذا اورد
على ما ذكرناه هنا ايضا بما اورد على اصل الاستدلال هذا هو الكلام
في الدليلين الاولين واما الثالث فيرد عليه ما اورد من منع اتفاقهم
على عدم التفصيل فان عدم قولهم بالفصل ليس قولا بعدم الفصل
هو القول بما قالوا بنفيه لانهما لم يقولوا بثبوته ولو امتنع ذلك لامتنع
القول في كل واقعة متجددة لا حكم لهم فيها فان قيل الايجاب الكلي مناقض
للسلب الجزئي وكذا السلب الكلي مناقض للايجاب الجزئي فالقول
باحدهما قول ببطلان نقيضه اللازم له باللزوم البين وح يكون القول

بالتفصيل المتضمن للجزئيتين قولا بما اجمعوا على بطلانه ولو باعتبار احد
جزئيه أجيب بان حكم الكل ببطلان التفصيل يعني تصريحهم به
ثم وانما هو لازم لمذهب كل فريق وشمول ادلة الاجماع لمثله ثم
بل المسلم شمولها لما حكم به الكل مع القصد لا بدونه وبالفعل
لا بالقوة على ان اللازم من هذا بطلان المركب من حيث هو لا من حيث
الاجزاء مع انه ليس هنا تركيب حقيقي بل الجزئيان كل منهما مسألة
برأسها اتفق للقائل القول بهما مطلقا لا بشرط اجتماع كل مع الاخرى
ولا بشرط التركيب فلا دلالة في احد من القولين الا على بطلان واحد
من الجزئيتين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان كل واحد منهما
واقول محصل هذا الجواب باجزائه تام لا باس به وما اورد عليه في
الفصول في المسألة الثانية من المناقشات غير واردة كما لا يخفى
على الناظر الفطن وبالجملة فالاستدلال على عدم الفصل بان الفصل
مخالف لاجماع الفريقين لا وجه له بل الدليل هو ان في الفصل تخطئة
كل الفريقين وهي باطلة بالنبوي كما مر ونقول لزيادة توضيحه هنا
ايضا لا ريب ان الكليتين كما تناقضان الجزئيتين وهو المفصل يلزمه
تخطئة كل من القولين فلو صح قوله لكان جميع الامة على الخطا حيث
ان جماعة منهم حكموا بان كلا من العيوب الخمسة مثلا يوجب جواز
الفسخ والباقون حكموا بان شيئا منها لا يوجب ذلك فلو كان الصواب
هو ان بعضها يوجب ذلك وبعضها لا يوجب كان كل من القولين خطأ

فكذا العكس اي فان القائل بالجزئيتين

وقد صح

وقد صح ان الامة لا تجتمع على الخطاء اما العصمة المجموعي او البعض هذا
وعليك بالتدبر فيما ذكرنا هنا وفي المسألة الآتية فان كلمات الاصوليين
فيهما غير منقحة ثم عن بعض العامة القول بالجواز مطلقا ايضا لان
الاختلاف دليل على ان المسألة اجتهادية فيجوز الحكم فيها بما ادى
اليه الاجتهاد وان كان مخالفا للقولين ولان الخرق لو لم يجز لما وقع
من ابن سيرين وغيره كما مر وقد وقع ولم ينكروا عليه وفي الاول
ان جواز الحكم بما ادى اليه الاجتهاد انما هو قبل استقرار الامة
على اقوالهم واما بعده فالجواز اول النزاع بل قد عرفت بطلانه
وفي الثاني ان وقوع ما لا ينبغي ان يقع لا يدل على الجواز في غير
من ثبت عصمته ولعله وقع منه ذلك عصيانا او خطاء او انه كان
قبل استقرار المذهب بل التحقيق ان محل النزاع ان يجمعوا على قولين
في مسألة واحدة وما خالف فيه ابن سيرين ليس من ذلك اذ مسألة
الام مع الزوجة غير مسألة الام مع الزوج هذا ولا يخفى ان بطلان
احداث القول الثالث انما هو بحسب الواقع حيث ان المفروض ان
حكم المسألة في الواقع لا يخلو عن احد الامرين واما بحسب الظاهر
فيمكن احداث قول ثالث اذا اقتضاه الاصل كما لو علمنا بالاجماع
المركب ان الحكم اما الاباحة او الحرمة فيمكن لنا القول بالكراهة
الظاهرية وكذا لو دار الحكم بين الاباحة والوجوب فيمكن لنا
الحكم بالاستحباب الظاهري ويأتي وجه ذلك في محله انتهى المسألة الثانية

انه لو لم تفصل الامة بين مسئلتين فهل يجوز لمن بعدهم الفصل بينهما ام لا
ولتوضيح المقام بحيث ينكشف صور هذه المسئلة والمسئلة
السابقة ايضا ان عدم الفصل قد يكون في مسئلة واحدة وقد يكون
في مسئلتين والمراد بالاولى ان يكون هناك موضوع واحد لم يفصلوا
بين افراده في الحكم بل حكموا فيه بجميع افراده سواء اتفقوا في الحكم ام
اختلفوا فالاول كما في مسئلة ملاقي البول والثاني كما مر
في مسئلة العيوب حيث انهم لم يفصلوا بين افرادها في ايجابها
جواز الفسخ وعدمه وكما في وجوب الغسل بوطي الدبر بناء على ان
من قال بوجوبه قال به مطلقا من غير فرق بين دبر المرئة والغلام ومن
قال بعدم وجوبه قال بعدمه فيهما جميعا فالقول بوجوبه في دبر
المرئة دون الغلام قول بالفصل ~~ومن قال بعدم وجوبه~~ وبالثانية ان يكون
الموضوع متعددا بان لم يكن هناك كلي جامع بين الموضوعين ومع ذلك
لم يفرقوا بينهما في حكمهما كما لو قال بعض الامة بان المسلم لا يقتل
بالذمي وقال في باب البيع ان بيع الغايب لا يصح وقال الباقون
بان المسلم يقتل بالذمي ويصح بيع الغايب كما قيل بالنسبة
من شرب النبيذ وبيع الغايب كما عن الشافعي وبابا حتهما
كما عن ابي حنيفة والاجماع المركب لا مرتابا يطلق على القسم
الاول من هذين في الجملة بل على القسم الثاني ايضا كما ان كلا القسمين يسميان
بعدم القول بالفصل ايضا فاذن النسبة بين الاجماع المركب وعدم القول بالفصل عموم من وجه

ثم ورد

ثم ورد الاجماع جميع الامثلة المذكورة آنفا من مسئلة العيوب وغيرها وفي حد
الاول دون الثاني في مسئلة الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة حيث قال بعض بحرمته
واخرون باستحبابه فلو قيل بالوجوب فيه كان خرقا للاجماع المركب وليس
قولا بالفصل ومثله ما مر من مسئلة الجد مع الاخ ومثله ورد الحادث
والثاني دون الاول فيما لو لم يكن في المسئلة الا قول واحد كاتفاقهم على ان
ملاقي البول يتنجس به ويجب غسله ثوبا كان ام بدنا ام غيرهما فانه لو قيل هنا
بانه يجب غسل الثوب عنه دون البدن كان هذا قولا بالفصل وليس خرقا
للاجماع المركب اذ لا بد في الاجماع المركب من تعدد القول حتى يكون الخرق
قولا ثالثا او ما فوقه وايضا لا بد فيه من استقرار القولين لتخرج المسئلة عن
كونها خلافية كما قيل الا مستقر اذا وقع الاتفاق على عدم الفصل
فقد حصل عدم القول بالفصل ولم يحصل الاجماع المركب ويمكن ان يخص الاجماع
المركب بما كان الموضوع فيه واحدا فيخرج عنه مسئلتنا هذه ويعم عدم
الفصل من المسئلتين فيكون النسبة بالعموم من وجه مطلقا بينه وبين القسم الاول
وهو عدم الفصل في افراد موضوع واحد وهذا هو الاصل العلامة حيث
تعرض لهذه المسئلة على حدة وادرج القسم الاول من عدم القول بالفصل في
المسئلة السابقة لكثير كما هو ظاهر من الاقوال في تلك المسئلة وكيف كان
فقد عرفت الحال في خرق الاجماع المركب في المسئلة السابقة والكلام هنا
في عدم القول بالفصل تتعلق بما القسم الاول منه فلا يخلو اما ان يعلم البناء منهم
على عدم الفصل بنص منهم او اتحاد طريقة او غير ذلك مما يوجب العلم او لا

فان علمنا ذلك لم يجز لنا الفصل على شيء من المذاهب سواء اتفقوا في حكم الافراد
كما في ملاقي البول ~~والافراد البول~~ فان الكل حاكمون بتنجسه من غير فصل
بين افراد الملاقي ولا افراد البول وههنا ليس اجماع مركب بل اجماعا
بسيطان مورد احدهما ان الملاقي يتنجس ومورد الاخر انه لا فصل بين
الافراد او اختلفوا فيه كالماء القليل حيث حكم فيه جماعة بعدم انفعاله
بملاقاة النجاسة مطلقا واخرون بانفعاله بها مطلقا من غير فرق من احد
من الفريقين بين افراد الماء وافراد النجاسة فهنا اجماع مركب لوجود
الخلاف وقد اجتمع مع عدم القول بالفصل بل مع القول بعدمه
كما هو المفروض وان لم نعلم ان حكمهم فيه ماذا متفقون فيه ام مختلفون ولكن
نعلم ان بناءهم على ان الحكم ايا ما كان لا يختلف في الافراد كما لو علمنا
بان بناءهم على انه لا فرق بين افراد المسوخ في قبول التذكية وعدمه
ولكن لم نعلم ان حكمهم فيها ماذا فح ان اثبتنا قبول التذكية في فرد
منها مندرج تحت السباع بدليل دل على جواز تذكية السباع
مطلقا اثبتناه في الباقي بالاتفاق على عدم الفصل ووجه عدم
جواز الفصل في شيء من الصور الثلث اما على طريقة العامة فلان
المفروض اجماع الامة على انه لا فصل والامة لا تجتمع على الخطأ
واما على طريقة السيد فلدخول المعصوم واما على طريقة الشيخ
فلانه لو جاز الفصل لاظهره الامام لهم ومنعهم عن قولهم بعدم
جوازه واما على طريقة المتاخرين فلحصول الحدس اليقيني من اتفاقهم

على عدم

على عدم جواز الفصل بان المعصوم لا يرضى بالفصل وان الحكم هو ذلك ولو فرض
عدم حصول هذا الحدس في موضع جاز الفصل لمن لم يحصل له ذلك ولكنه
نادر جدا وان لم نعلم ذلك لا بتصريح منهم ولا باتحاد طريقة ولا بغير
ذلك بل احتملنا ان عدم فصلهم انما هو بمجرد اتفاق من غير ان يكون
اعتقادهم جميعا ان الفصل غير جائز فهل يجوز لنا الفصل حينئذ ام لا الحق
عدم جوازه على طريقة السيد ره لان احدا من الفريقين المختلفين
لم يفصل والمعصوم داخل في احدهما وجوازه على طريقة المتاخرين
اذ ليس هنا ما يوجب الحدس بعدم الجواز كما بيناه في المسئلة السابقة
وقد ظهر لك مما قدمناه هناك اقوال العامة هنا وان الاظهر على
طريقتهم عدم الجواز اذ الفصل يوجب الحكم بتخطئة الامة كلهم واما
على طريقة الشيخ فيمكن ان يقال بجواز الفصل لو اكتفى الشيخ في
ردع كل من القولين بوجود القول الاخر الذي يكون حقا باعتقاد
بعض الافراد او كان قائلا بان كلا القولين مرضيان عند الامام
نظرا الى ما ينقل عنه من انه كما يجب على الامام ان يظهر الحق كذا
يجب عليه ان يميزه ايضا في صورة اختلاف الامة فاذا لم يميز علم ان
كلا من القولين مرضي عنده وانه مخير بينهما وبعدم جوازه ان
لم يقل بشيء من ذلك واما القسم الثاني وهو ما اذا لم يفصل الامة
بين مسئلتين مختلفتين فالكلام فيه ايضا مثل الكلام في القسم الاول
اذ لا يخلو اما ان يعلم ان بناءهم على عدم الفصل بنص منهم او اتحاد طريقهم

اولا يعلم ذلك فان نص احد على عدم امتناع الفصل وكذا ان علم اتحاد
طريق الحكم فى المسئلتين كالعمة والخالة للميت فان علة ارثهما كونهما
من ذوى الارحام قال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
فمن قال بثبوت الارث لاحديهما قال بثبوته للاخرى ومن منع
احديهما منع الاخرى واما ان لم يكن هناك نص منهم على عدم الفصل
ولا اتحاد طريقة يعلم منه كما فى بيع الغايب مع قتل المسلم بالذمى
او شرب النبيذ جاز الفصل اما عدم الجواز فى صورة النص والاتحاد
الطريق فلما بيناه فى القسم السابق على جميع الطرايق وان كان
قد تشكل صورة اتحاد الطريق بان طريق المسئلتين اذا كان عاما قابلا
للتخصيص او مطلقا قابلا للتقييد او نحو ذلك لم يلزم من الالتزام به
تخصيصه فى احدى المسئلتين ان يلتزم به فى الاخرى لجواز ان يكون
فيها ما يوجب سقوطه عن درجة الاعتبار ولكن يمكن دفعه بان
المراد باتحاد الطريق احتمال الاختلاف بينهما هكذا ويمكن فرض
صورة اخرى يمتنع الفصل فيها ايضا وهى ان يعلم حكم احدى المسئلتين
بدليل يكشف عن الواقع وذلك ان حكم المعصوم مطابق للواقع
فيكون مطابقا لما افاده ذلك الدليل فيكون داخلا فى جملة
القائلين فى تلك المسئلة بذلك الحكم فيكون فى المسئلة الاخرى
موافقا لهذه الفرقة لا نه من جملتهم فلا يجوز لمن علم بذلك
الدليل ان يفرق بين المسئلتين اذ يلزم منه مخالفة المعصوم ولكن يمكن

هنا ما اوجب العلم باتحاد المسئلتين فى الحكم ولم يكن هناك تطرق

لا يلزم ان يكون قول المعصوم موافقا لما دل عليه ذلك الدليل اذ ربما
يقتضى المصلحة من تقية او غيرها بان يقول الامام فى تلك المسئلة
بقول الفرقة الاخرى ويكون فى جملة تلك الفرقة ومع تحقق ما ذكر
فى تلك المسئلة بمقتضى ذلك الدليل لانه مطابق لحكم الامام وانما
وان لم يطابق حكمه الظاهرى المبنى على المصلحة واما فى المسئلة الاخرى
فيمكن لنا الاخذ فيها بقول الفرقة الاخرى لاحتمال كون المعصوم
منهم فلا يلزم القطع بمخالفته وما ذكرناه من الاحتمال وان كان
بعيدا الا ان المقصود منه نفى لزوم ما يدعى من القطع بالمخالفة
غاية الامر الظن بها من جهة الفصل وح فينبغى ان يراعى سائر الجهات
ايضا ويؤخذ بما هو الاقوى فان القوة ربما تكون فى الفصل لا فى عدمه
واما الجواز فى صورة انتفاء النص والاتحاد فلوجهين احدهما الاصل
الاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او مثله وثانيهما
ان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا فى حكم ان يوافقه فى كل
حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان كذا عن العلامة ره ولا يخفى
على طريقة السيد ره فى الاجماع التى بنى عليها العلامة ايضا كما
لا يصح الفصل بوجه كما بيناه فى القسم الاول الا على ما تقدم انفا
من الاحتمال الذى يكون المظنون عدم التفاته اليه وكذا لا يصح
على طريقة العامة ايضا بناء على حمل الخطاء فى المبنى على الجنس نعم يصح
على طريقة المتاخرين لعدم ما يوجب الحدس كما هو ما نقل عنه من التمسك

بالاصل مدفوع بان العمل به يستلزم مخالفة الامام لانه اما قائل بعدم
الجواز فى القتل والبيع جميعا او بالجواز فيهما جميعا بناء على دخوله
فى احد الفريقين فاذا لم نفصل بينهما لم نعلم بمخالفة الامام بل يحتمل اتباعه
وعدمه واما ان فصلنا بينهما ربما يقال لا مانع عن ذلك اذا عمل
كل من المسئلتين على دليل بحيث اوجب العمل بالدليلين الفصل بين المسئلتين
فان القطع بعدم الفصل بينهما فى الواقع او فى قول الامام لا ينافى الفصل
فى الظاهر ومثله كثير فى الفقه فان الثوبين المشتبهين كطاهر ونجس
اذا لاقى احدهما ماء قليلا لا حكم على ذلك الماء بالطهارة وعلى الصلوة
ذلك الثوب بالبطلان مع ان هذا التفصيل باطل فى الواقع اذ الثوب
الملاقى ان كان نجسا كان الوضوء ايضا فاسدا وان كان طاهرا كانت الصلوة
صحيحة وكذا اذا تداعى اثنان فى الزوجية فادعى احدهما زوجية الاخر
والاخر انكرها فانه يعمل مع كل منهما بما يقتضيه اقراره فيحكم على الرجل
اذا ادعى الزوجية بوجوب المهر والنفقة وحرمة نحو تزويج ام المرئة
واختها مع ذلك يمنع عن التمتع منها والتوارث منها ان ماتت
ما لم يثبت ما ادعاه هذا هو الكلام فى الدليل الاول الذى نقل عن
العلامة ره واما دليله الثانى فقال العميدى ره فى بيانه لو لم يجز
الفصل لزم ان من وافق الشافعى فى تحريم النبيذ مثلا لدليل
ان يوافقه فى حكمه وان فقد الدليل عليه والثانى باطل وفاقا فكذا المقدم
والملازمة ظاهرة لان كل حكم قال به الشافعى اما ان يقول ابو حنيفة بخلافه

نقد خالفناه فى احدى المسئلتين قطعا الا على ما مر من الاحتمال

[illegible marginal note]

الثالث
فيه ان كان الاول وجب على موافق الشافعى القول به لكونه اجماعا وان كان
كذلك والا لزم الفصل وهو خلاف المفروض بناء على انحصار المجتهدين
فيهما وقال بعض الافاضل بعد ذكر الدليل ان ما ذكره ره ظ على مذهب
العامة اذا علم انه لا يوافق هذا المجتهد مجتهد اخر فى الحكم الاول
ولو علم وفاق غيره فيه فاللازم متابعة احدهما وهو ايضا بط
بالاجماع ولو لم يعلم موافقة الغير ولا المخالفة فلا يجب عليه متابعة
واحد منهما العدم علمه بعدم الفصل واما على طريقة السيد فلا يرد ذلك
الا اذا كان جميع اراء جميع العلماء حاضرا عند المجتهد وهذا غير ممكن
نعم يرد اشكال اخر وهو انه لما كان على المجتهد ان يستفرغ وسعه ويتفحص
من جميع الماخذ بقدر الامكان يكون اللازم على كل مجتهد اذا اراد
الاجتهاد فى مسئلة بعد اجتهاده فى الاخرى ان يتفحص انه هل تحقق الاجماع
المركب بهذا المعنى بين المسئلتين ام لا ثم اذا اراد ان يجتهد فى ثالثة
يتفحص انه هل انعقد بينها وبين كل من الاوليين او احديهما وفى الرابعة
هل انعقد بينها وبين الثلثة او اثنتين منها او واحدة وهكذا
والمعلوم من سيرة الفقهاء خلاف ذلك الا ان يقال ان اللازم التفحص
عن الماخذ المحتملة حصولها وتحقق الاجماع المركب بهذا المعنى بين
اكثر المسائل مقطوع الانتفاء انتهى اقول الاولى الذى ذكره
هو ما ذكره العميدى ره فانه بقوله بناء على انحصار المجتهدين فيهما اشار
الى ان ما ادعاه العلامة ره من الملازمة انما يتم فى صورة الانحصار

اقول

وان شئت قلت في صورة تفرد المجتهد بحكم الاخذ بقول من قلده فيه يلزم من ان يقلده
في جميع احكامه وبيان الملازمة في ذلك الشق هو ما ذكره العميدي
واما الشق الثاني وهو ان يعلم وفاق غيره معه وعدم تفرده به
فالملازمة فيه ان يوافق واحد الشخص او الاشخاص المتوافقين وبيان
اللزوم هنا ايضا مثل ما مر واما الشق الثالث فقد يجاب عن الدليل
المذكور بان المقلد لا يسع وسعه الوقوف على موارد الاجماع غالبا والزام التقليد
في ذلك يؤدي الى الحرج والضيق المنفيين عن الشريعة السمحة
لكثرة المسائل المحتاج اليها وتعين تقليد مجتهد واحد عليه لا ينافي
عدم خرق الاجماع بتقليد غيره فيما بطل بالاتفاق كما مر فعدم الاعتداد
بمزج قول المقلد لا يوجب عدم الاعتداد به في قول المجتهد وربما يجاب ايضا بان
الاحكام الثابتة بالتقليد احكام ظاهرية فلا يجري في الجمع بين جملة
يقطع بمخالفة بعضها للواقع كما عرفت نظيره في الاخذ بمقتضى الاصول
المتنافية واول اصل الدليل وجميع ما يتعلق به بنية وجواب عنه كلام تام
وكلام ولكن ليس لي في الحال اقبال ولا مجال لا يقتضي المقام تنقيح
المرام ولعل الله يوفق بعد ذلك للمراجعة بالتوضيح والتحقيق وهو
ولي التوفيق تذنيب اذا اختلف الامة على قولين ولم يقم
هناك ما يقتضي تعيين احدهما ففي اصحابنا فيه اقوال احدها التخيير
عن جماعة منهم الشيخ في العدة وثانيها الرجوع الى الاصل حكي عن بعض
او ابا على الحلي وثالثها الاحتياط ان امكن والا فالوقف في الفتوى والتخيير في العمل

كما عن بعض

كما عن بعض اجلة المتأخرين في انيسه ورابعها ما اختاره بعض الافاضل
من انه ان اندرج احدهما تحت الآخر تعين اختياره للاجماع عليه
واصالة عدم الزائد والا فان كان المقام مقام اشتغال الذمة
تعين الاحتياط لاستدعائه العلم بالبراءة والا فالتخيير لعدم امكان
الجمع ولا الطرح ولا التعيين وهذا هو الاظهر عندي واما القول
الاول فوجهه كما عن الشيخ ان الحق لو كان في احدهما لوجب ان يكون ما
يمكن الوصول اليه فلما لم يكن دل على انه من باب التخيير فانهما اذ لو كان
الحق في واحد ولم يكن هناك ما يميزه فلا يجوز للامام الاستتار و
هذا دال على ان الامام حكم بالتخيير ابتداء وان التخيير هنا من قبيل
التخيير في خصال الكفارة ولكن ما نقل عنه في رد القول الثاني
من انهم اذا اختلفوا على قولين علم ان قول الامام موافق لاحدهما
لا بعينه لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجا عن القولين لان ذلك ينقض
كونهم مجمعين على قولين واذا علمنا دخول قول الامام في جملة القولين كيف
يجوز اطراحهما والعمل بمقتضى العقل ولو جاز ذلك لجاز ان يتعين ايضا
قول الامام ومع ذلك يجوز لنا تركه والعمل بمقتضى العقل وذلك باطل
بالاتفاق انتهى دال على ان التخيير هنا لمكان الحيرة ودوران قول الامام
بين القولين وعدم تعينه عندنا كما في الخبرين المتعادلين اذا لم يكن
مرجح لاحدهما واورد عليه المحقق بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام
لان المكلف اذا تخير يسوغ له العمل بقول ويمنع من العمل بقول الآخر فلو خيرنا

لا يستقيم ما لحظوه المعصوم ولا يخفى ان هذا الايراد انما يرد عليه على التوجيه
الاول مضافا الى ان ذلك الوجه مبني على ما مر منه في طريق الاجماع
من لزوم الردع واظهار الحق وقد عرفت ما فيه واما على الوجه الثاني
فلا يرد ذلك اذ التخيير بناء عليه طريق في العمل للجاهل بالحكم الاولي
في المسألة يوجب طرح كل واحد من القولين وحكم كل واحد منهما بعنوان
القول الآخر في الواقع لا ينافي تجويزه العمل به للجاهل بل يرد عليه
ان في صورة اندراج احد القولين في الآخر يكون الاصل براءة
الذمة من الزائد فيكون اللازم عليه الالتزام باخذ الامرين من الاقل
والاكثر وفي صورة تباين القولين مع ثبوت الاشتغال كما لو اختلفوا
في وجوب الظهر والجمعة لا يحصل يقين البراءة باحدهما فلا يجدي
التخيير بل لا بد من الاحتياط بالجمع بينهما نعم يتوجه التخيير لو علم بحرمة
الجمع بين مقتضى القولين مع ثبوت الاشتغال واما ما يورد ثانيا
على هذا الوجه من ان المسلم هو وجوب الاخذ بقول الامام وعدم
جواز طرحه عند تعينه واما عند عدم التعين فلا بل ينبغي الرجوع
الى الاصل لانه المرجع عند عدم الدليل ولا يلزم منه خرق الاجماع
المركب كما لا يلزم ذلك من التخيير وذلك للاعتراف بان الحق غير
خارج عنهما وانما الكلام في تعيينه فهو مدفوع بان الرجوع الى
الاصل ايضا لا دليل عليه في مثل المقام وادلة الاصل من العقل والنقل
لا يجري فيه وجود العلم بان الامام لا يختص حكمه في تعين قوله بل لان العلم

ولو في الجملة

ولو في الجملة فهو حاصل وتركه بالمرة والرجوع الى الاصل لا وجه له بهذا
وقد ظهر بهذا الذي ذكرناه من الايراد ودفعه وجه القول الثاني
مع جوابه كما ظهر من سابقه ضعف ما قد يحتج به للتخيير ايضا من انه الحكم عند
فقد المرجح للجهود منعه واما القول الثالث فكان وجهه ان التكليف
بمقتضى احد القولين ثابت لانحصار الحق فيهما فرضا والتعيين غير ممكن
واذا ثبت التكليف ولم يتعين المكلف به لا بد من الاحتياط تحصيلا للبراءة
ان امكن نعم اذا لم يمكن الاحتياط تعين التخيير اذ في الرجوع الى مقتضى
العقل ونحوه يلزم طرح القولين وفيه ان في صورة اندراج احد القولين
في الآخر لا يكون التكليف بالزائد ثابتا فيدفع بالاصل ولا يلزم
الاحتياط المبحث الرابع في جملة من الامور التي اختلفوا
فيها وذكروها في باب الاجماع وان لم يكن كلها او بعضها اجماعا
ولنقتصر منها على خمسة الاول الاجماع السكوتي وهو ان
يحكم بعض المجتهدين ولو كان واحدا بحكم ويصرح به غير واحد فيشتهر وسكت
عنه الباقون مع اطلاعهم عليه وقد اختلف فيه اقوال العامة
فمنها ما عن قوم منهم وحكي عن الشافعي وجماعة من اصحابه ايضا وهو انه
اجماع على الاطلاق لقضاء العادة بان الساكتين لو لم يكونوا
راضين بالحكم المذكور لانكروه وان قالوا بان ما حكم به هو حكم الله
بالنسبة اليه ظاهرا وافقا ايضا بناء على التصويب ومن هنا نرى
ان عليا انكر على عمر حين طلب الجاهل وقال ما جعل الله على ما في بطنها سبيلا

وانكرت بعض النساء عليه لما منع المغالاة في المهر فقالت يعطينا الله
حيث يقول وآتيتم احداهن قنطارا ويمنعنا عمر فقال عمر كل الناس
افقه من عمر حتى المخدرات وبرؤيات العادة الموجبة لليقين ظاهر
عدمها والموجبة للظن ايضا محل منع فان من لا يرضى بشيء كثيرا ما لا ينكره
لبشاعة الانكار منه او لعدم رجاء نفع في رده او لتقية وخوف من المفتي
او غيره وقد جاء عن ابن عباس في مسئلة العول انه لم ينكر الا بعد موت
عمر معتذرا بانه يداخله الخوف منه مع ان عدم الانكار قد يكون لتوقفه
في المسئلة او لعدم اجتهاده فيها بعد او لكونه بعيد العهد عنها
فيسكت ولا ينكر لتجديد النظر فيها وبالجملة فالسكوت اعم من الموافقة
والرضى مع انه لو سلم حصول الظن بالرضا فلا دليل على حجيته كما مر
في محله ومنها ما عن الحاجبي من انه اجماع بشرط انقراض العصر مستندا
بان المانع من الانكار هو احتمال عدم النظر ونحوه مما مر وهذه
الاحتمالات تضعف بالانقراض اذ الظاهر انهم لم يتركوا الاجتهاد فيه
مدة حياتهم ولو كان هناك تقية او مانع اخر لظهر وفيه ان ضعف
الاحتمالات بانقراض العصر ممنوع سيما اذا لم يكن المسئلة عامة البلوى
فان عدم التعرض لها ليس بذلك البعيد وعدم الانكار فيها ليس
بخارج من مجاري العادة مع ان وقوع الانكار وعدم ظهوره لنا
غير بعيد ايضا سيما ان كان الانكار من بعض الخاملين هذا مع ان
غاية ما يفيده الظن وحاله ظاهر ومنها ما عن ابي هاشم من انه ليس باجماع
ولكنه

ولكنه حجة مستندا بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة
اذا لم يعرف له مخالف ولا ينكر عليهم ذلك وفيه بعد التسليم ان
انه احتجاج بمجرد من الاجماع السكوتي الذي لم يثبت حجيته بعد
اذ هو احتجاج باحتجاج بعض وسكوت الباقين ومنها ما عن
ابن الحاجب في منتهاه بل في مختصره ايضا في فصحه كما قيل وهو انه اجماع ظني
ولعله راجع الى السابق اذ الظاهر ان ما نفاه ابو هاشم واثبته
الاخرون مطلقا او في الجملة هو الاجماع القطعي دون الظني وكيف
كان فمعوّله في حجيته على اصالة حجية الظن كما قيل ولهم اقوال اخر
لا فائدة مهمة في ذكرها مع ظهور ضعفها حيث ان عمدة مبناها
الظن الذي قد بينا عدم حجيته وقد تعرض المحقق الاستاد له
لتلك الاقوال وادلتها في الاشارات من اراد الاطلاع عليها فليرجع
هناك واما اصحابنا فمن قال منهم بحجية مطلق الظن يلزمه القول
بحجيته وان لم يقل بكونه اجماعا لحصول الظن منه غالبا كما في المسئلة
الاتية فانكار الحجية هنا لما مر من عدم دلالة السكوت على الرضا
مع القول بالحجية فيما يأتي استنادا الى ما مر من الفتوى المشهورة كما
فعله الفاضل القمي ره غير صحيح فان عدم تحقق الرضا من الساكتين
لا يستلزم عدم حصول الظن من فتوى المفتين سيما اذا كانوا
كثيرين بل لعل الظن الحاصل هنا اقوى من الحاصل هناك اذ المفروض
هنا ان غير المفتين علموا بالفتوى ولم ينكروا بخلاف المسئلة الاتية اذ يحتمل

فيها كونهم مخالفين في الحكم وان لم يظهر لنا كما سيأتي واما من لم يقل
بحجية مطلق الظن فلا يسع له القول بالحجية هنا الا اذا كان اجماعا
بان كان كاشفا عن دخول المعصوم في المفتين على طريقة القدماء او كان
كاشفا عن رأي المعصوم او عن دليل معتبر على طريقة المتأخرين
على ما مر تفصيله واما على طريقة الشيخ التي نقلنا عنه من انه
اذا ظهر بين الطائفة قول ولم يظهر له مخالف فهو حجة وان لم يوجد له
دليل بناء على قاعدة اللطف او غيرها مما مر تفصيله فيكون حجة
ايضا وان لم يكن اجماعا الا انك قد عرفت ضعف المبنى ثم
لا يخفى ان ما مر من النزاع انما هو فيما اذا لم يكن السكوت بعد
استقرار الخلاف والا فلا اعتداد به قطعا كما صرح به في ق
قائلا كما ان السكوت بعد الموافقة لا يخرج الحكم عن الاجماع
المحصل انتهى وعن الحاجبي وغيرهما ايضا التصريح بالقيد المذكور
واعتباره ظاهر الكشف عدم ظهور الخلاف وهو ان يقول
بعض الاصحاب قولا ولم يوجد له مخالف وهو ليس اجماعا لا عندنا
ولا عند العامة لان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف
نعم لو فرض حصول القطع منه بالحكم او بقول الامام او بوجود
دليل معتبر عندنا كان حجة واما اذا لم يكن كذلك ولا وجد له
مستند فهل يكون حجة الظاهر على ما عن الشهيد في الذكرى ذلك
مستندا بان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم
من علم

من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل قال ولا فرق بين كثرة القائل وقلته
مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في
شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه القمي ره عند اعواز النصوص
لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته انتهى وفي القوانين لا ريب ان
ما ذكره من الفتوى القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد
الاعتماد عليه والاقوى عدم الاعتماد عليه لان عدالتهم انما
يقتضي كون افتائهم عن دليل معتبر عندهم لا عندنا فانا كثيرا
ما نرى اختلاف الفقهاء في الاحكام ونرى ان لكل منهم ادلة
متعددة على مختاره مع انا بعد بذل الوسع لا يترجح عندنا
الا بعض الاقوال لبعض ادلته ويكون ساير الادلة عندنا مخدوشة
غير صالحة لاثبات المطلوب ومع ذلك فكيف يحصل القطع او الظن
من افتاء بعض الاصحاب بان له دليلا معتبرا لحكم بمضمونه لو عثرنا
عليه وعلى فرض حصول الظن لا دليل على حجية هذا الظن ولو كان
قويا بل هو باق تحت الادلة الناهية وانتفاء المعارض للقول
المذكور لا يجعله شيئا ما لم يثبت حجيته وتمسك الاصحاب بشرايع
ابن بابويه غير نافع لنا ايضا لانه غير بالغ حد الاجماع ولو فرض
فهو مقصور على مورده فلا يتجاوز عنه الى غير صورة اعواز
النصوص ولا الى غير الشرايع نظرا الى ان مظنونهم ان شرايعه
منطبقة على متون الاخبار كما هو الغالب في غالب عبارات القدماء

ثم الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة السابقة انه لا بد هناك من الاطلاع
على قول ذلك البعض وسكوتهم عنه واما هنا فلا نعلم ان
الباقين اطلعوا عليه ام لا وعلى فرض الاطلاع لا نعلم انهم هل
سكتوا ام لا وافقوهم فيه ام خالفوا

الثالث

الشهرة وهي ان يتفق جماعة كثيرة من الاصحاب بشيء حتى صار
مشهورا بينهم ولم نطلع لهم على دليل والظاهر انه ليس اجماعا نظرا الى
ان المعتبر في مفهوم الشهرة ان لا تبلغ حد الاجماع وهل يكون
حجة ام لا قولان بل اقوال احسنها الاول ان فرض كشفه عن قول المعصوم
او عن وجود حجة معتبرة ولو رواية ضعيفة يجبرها هذه الشهرة
كشفا قطعيا او وجه ظاهر والا فلا حجية فيه اصلا لان غايته
الظن والظن ليس بحجة ما لم يقم دليل عليه كما مر وان لا دليل في
خصوص المقام فيكون باقيا تحت اصالة الحرمة واما ما قيل في الاستدلال به
على المنع من ان الشهرة لو كانت حجة لم تكن حجة لقيام الشهرة على
عدم حجيتها كما صرح به جماعة وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل
فحجية الشهرة باطلة فقد يدفع بوجهين احدهما منع قيام الشهرة
على عدم حجية الشهرة مستندا بانه لو كان كذلك لما خفي عن الشهيد الثاني قده
في كلمات المتقدمين والمتأخرين ومعرفته بمذاهبهم لا ينكر
ولو كان عالما بذلك لنبه عليه جلا وثانيهما ما في القوانين
من ان الذي يقوله القائل هو حجية الشهرة في الفروع والذي يلزم عدم

حجيته

حجيته هي الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة
ووجه الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي عكس الفروع
فيه وهو عدم الايتمان على الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم ما دل
على حجية الشهرة واقول يرد على الاول ان المنع المذكور يشبه
المكابرة نظرا الى تصريح جماعة كثيرة بعدم حجية الشهرة وتصريح
جماعة بعدم حجية الظن الذي يكون الشهرة من افراده وتصريح
جماعة بان المشهور عدم حجية الشهرة مضافا الى ما نراه من طريقة
الفقهاء وصرح به بعض الاجلة ايضا وفاقا لكثير حيث قال ان
العلماء قديما وحديثا يطالبون بادلة المشهورات اصولا وفروعا
ويتوقفون عن الحكم بالمشهور عند عدم الظفر بالدليل ولو كانت
الشهرة حجة لسقط الطلب وامتنع التوقف لمقارنة الدليل
ح للمدلول والمعلوم من حال الفقهاء والاصوليين في جميع الاعصار
خلاف ذلك وربما يتفق لبعضهم الاستدلال بالمشهور او الاشهر
مع وجود الحجة من غيره كالتقوية للعلامة في مسئلة تحديد الكر
بالعدد مع التصريح بخلافه في موضع اخر وهو مبني على التسامح
بجعل المؤيد دليلا ومثله كثير في كلام الفقهاء ومثله احتجاجهم
في بعض المواضع بمجموع امور لا يبلغ كل منها حد الحجية ويشترط في
هذا النوع افادة المجموع للقطع الا اذا كان في البعض اشعار من
جهة اللفظ بناء على حجية الاشعار اذا اعتضد بغيره وان لم يبلغ

حد القطع انتهى وخفاء هذا الامر على الشهيد ره ليس بمستبعد بعد المهرة
على غيره من الجماعة الكثيرة مؤيد بما مر منا سابقا من استمرار الطريقة على عدم التمسك
بالشهرة على انا نمنع خفائه على الشهيد ره ولا يلزم التنبيه عليه اذ الظاهر
ان هذه الشهرة مبنية على الاصل الاولي الذي هو عدم حجية الظن
والقول بحجية الشهرة مبناه انقلاب ذلك الاصل للدليل الا فسد
وغيره الى اصالة الحجية والمتمسك بهذا الاصل الثانوي لا يلزمه
في كل ظن يقول بحجيته ان ينبه انه كان مندرجا تحت الاصل الاولي
وانه مما قامت الشهرة بل الادلة الاربعة على عدم حجيته لان
عدم الحجية كان ثابتا معروفا عندهم بل المحتاج الى التنبيه والبيان
هو اندراجه تحت الاصل الثانوي الذي هو حجية كل ظن لم يقم دليل
على المنع منه بالخصوص وبالجملة فدفع الاستدلال بمنع قيام الشهرة
على عدم حجية الشهرة مستندا بخفائها على الشهيد ره لا وجه له بل ربما يظهر
بما اشرنا اليه انفا من ان الشهرة المذكورة مبنية على الاصل الاولي فلا
عبرة بها بعد انقلاب الاصل وقيام الدليل على حجية الامارات
التي منها الشهرة ولا هذا يوجه الدفع الذي مر عن القوانين ايضا
فان المراد بقوله ره والذي يلزم عدم حجيته الخ ان الذي يلزم عند القائل
بحجية الشهرة ان لا يكون حجة يعني ان الشهرة التي يلزم القائل
المذكور ان يقول بعدم حجيتها هي هذه الشهرة الخاصة المتعلقة بعدم الحجية
ولا ما يتوهم المنافاة بين القول بحجية الشهرة مطلقا او في خصوص

الفروع

الفروع وعدم الحجية في خصوص هذه الشهرة نظرا الى ان هذه الشهرة ايضا
مثل غيرها من افراد الشهرة اجاب بانه لا منافاة بين عدم حجية هذه
الشهرة وحجية غيرها لمكان الفرق بينها وبين غيرها ثم بين وجه
الفرق بان هذه المسئلة الاصولية التي تعلق بها الشهرة وهي
عدم حجية الشهرة مبنية على دليل عقلي هو دليل حرمة العمل بالظن
واصالة عدم حجيته وهذا الدليل مقدوح عند القائلين بانقلاب
الاصل عند غيرهم بما دل على حجية الظنون التي منها الشهرة فلهذا
لم يقولوا بحجية هذه الشهرة وقالوا بحجية غيرها وما ذكرناها
في بيان كلامه ره يظهر انه دفع الاستدلال لا يحتاج الى تخصيص حجية
الشهرة بالشهرة المتعلقة بالفروع بل لو قيل بحجية الشهرة مطلقا حتى
غير هذه الشهرة المتعلقة بعدم حجية الشهرة كان الاستدلال
مندفعا ايضا ولعلك تطلع على زيادة كلام في هذا المرام في بحث
الاجماع ان شاء الله هذا وللقائلين بالحجية وجوه احدها ما عن
الشهيد في الذكرى من ان عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الافتاء
بغير علم وثانيها ما عنه ايضا وهو ان قوة الظن في جانب الشهرة
وثالثها ان وجوب العمل بظواهر الكتاب وجملة من اخبار الاحاد
فيلزم العمل بالشهرة بطريق اولى لان الظن الحاصل منها اقوى
ورابعها الادلة الدالة على حجية مطلق الظن الا ما خرج بالدليل
وخامسها مرفوعة زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته فقلت جعلت فداك

ما في عنكم الخبران المتعارضان فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معاً مشهوران الحديث
وسناد سمهان رواية عمر بن حنظلة وفي رجلين من اصحابنا بينهما منازعة
الى ان قال فان كان كل واحد اختار رجلاً من اصحابنا فرضيا ان يكونا
الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم
فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما واورعهما ولا
يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت انهما عدلان مرضيان عند اصحابنا
لا يفضل واحد منهما على صاحبه فقال ينظر الى ما كان من روايتهم
عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به ويترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب
فيه ولا يخفى ضعف الكل اما الاول فلما مرّ في المسئلة السابقة و
الثاني فانه يتم لو قلنا بحجية مطلق الظن وقد بينا بطلانه واورد
عليه في المعالم بان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة
قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعدها معللاً ذلك بما حكاه عن والده
من ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى
تقليداً له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون
وجدوا احكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها
شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ ولا يخفى ان التفرقة
بين الشهرتين ونسبة التقليد الى العلماء مما لا ينبغي اليه كيف وهم علماء

محققون ومصرحون بعدم جواز التقليد مع ان للشيخ فتاوى مختلفة
في كتبه المتعددة فاي فتوى من فتاواه يقلدون واي مذهب من مذاهبه
يتبعون وقلّما يوجد قول لهم الا وللشيخ موافقة فيه وبالجملة فقد قيل
هذه النسبة تجهيل لهم بل نحو تفسيق ايضاً وكيف كان فهو جرأة عظيمة ولذا
من تأخر عنه ردوا عليه وعلى والده ومن يجد وضوحها بمثل ما ذكرنا
بل اشتد واما الثالث فلمنع الاستلزام فانه انما يتم لو كان العمل
بظواهر الكتاب مثلاً لاجل كونه ظناً مطلقاً وليس كذلك واما الرابع
فلبطلان تلك الادلة كما يأتي في محله واما الخامس فلظهور ان المراد
بالموصول هو الخبر لا الفتوى ولا الاعم منهما وليس هذا من تخصيص العام
بالمورد كما هو ظ ومع غاية ما يدل عليه الرواية هو كون الشهرة مرجحة
للخبر موجبة لحجيته وتقديمه على معارضه ولا يدل على ان الشهرة حجة بلا
على ان ما يكون مقابله شاذاً نادراً يكون في الغالب بالغاً حد الاجماع
ولا سيما على طريقة المتأخرين فان قلت اشتهار الخبر كما يكون باعتبار
اشتهار الفتوى به واطلاق هذه الرواية يقتضي الاخذ بهما معاً
واذا وجب الاخذ بمظنون الخبر الذي اشتهر الفتوى به ولو كان ضعيفاً
وجب الاخذ بالشهرة المجردة عن الخبر لعدم القول بالفصل قلنا
نحن نسلم شمول الاطلاق للقسمين وان كان قد يمنع الا انا
نمنع عدم القول بالفصل وستبين ان الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة حجة
عند كثير وتقرران الشهرة المجردة ليست بحجة على المشهور هذا مضافاً

داشتهار نقله كذا يكون باعتباره

الى ان الرواية المذكورة ضعيفة سنداً غير منجبرة بالنسبة الى دلالتها
على حجية الشهرة المجردة لو سلمناها بشهرة ولا غيرها بل الشهرة على
خلاف هذه الدلالة اذ قد سمعت ان المشهور عدم حجية الشهرة على
انها بعد الاغماض عن ضعف سندها ودلالتها بما دل على حرمة العمل
بالظن معارضة تعارض العموم من وجه لدلالتها على حجية الشهرة مطلقاً سواء
افاد العلم او الظن اولا يفيد شيئاً منهما ودلالته على المنع من العمل
بالظن سواء حصل من الشهرة او غيرها ولو كانت اخص من تلك
الادلة مطلقاً لم تصلح المعارضة لضعفها وقوة تلك من وجوه شتى
فكيف اذا كانت النسبة عموماً من وجه ولكن يمكن منع المعارضة بناءً
على ان تلك الادلة انما تمنع عن العمل بالظن من حيث هو لا ما قام
الدليل عليه وهذه الرواية بعد تسليمها سنداً ودلالة دليل
هنا فيقدم عليها فتبصر واما السادس فلما مرّ في الخامس مضافاً الى
انه لا صراحة له في الاخذ بالمشهور بل بالمجمع عليه وهو وان امكن حمله
على الشهرة نظراً الى المقابلة بالشاذ الذي ليس بمشهور ونظراً الى
قول القائل بعد ذلك فان كان الخبران عنكم مشهورين الا انه يمكن حمل
الشهرة على الاجماع ويمكن ايضاً نظراً الى قوله المجمع عليه وقوله
فان المجمع عليه ولا مرجح للاول عليه بل التعليل بعدم الريب
يرجح الثاني ومن الغريب ما في القوانين حيث انه بعد نقل
دليل الشهيد وتقويته بكلامه قال ويؤيده قوله خذ بما اشتهر

بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة
الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه اولاً لا عدم
منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول
بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى انتهى في ذلك لان الحكم والتعليل ليسا
في روايتين واحدة حتى يحمل الاجماع فيهما على الشهرة بل التعليل انما
هو في رواية عمر بن حنظلة وهو فيها تعليل للاخذ بالمجمع عليه لا
للاخذ بالشهرة وقوله خذ بما اشتهر انما هو في مرفوعة زرارة كما ذكره
ان يرجع الى الرواية وذكر ما كان في ذهنه من الحكم والتعليل غفلة
عن حقيقة الحال وظنا منه انهما في رواية واحدة على انه لو فرض كونهما
في رواية واحدة فقد عرفت انه لا مرجح لحمل الاجماع على الشهرة لو لم يكن
الترجيح في عكسه فقوله يقتضي الخ ممنوع بل نقول ملاحظة التعليل
يقتضي العكس وفصل بعض الفضلاء في المقام فقال بحجية الشهرة
في ادلة الاحكام دون نفسها وخلاصة مستنده في الاول انا كما
نكون مكلفين بالاحكام فكذا مكلفون بالعمل بمؤدى ادلتها المخصوصة
ولا طريق الى تحصيلها بالعلم ولا بطريق علمي فيتعين الظن والشهرة
تفيده ان لم يكن لها معارض فيكون مقتضاها حجة سواء كان نوعاً لحجية
الخبر الموثق مثلاً او خبراً خاصاً والشهرة على عدم حجية الشهرة
لا تقدح لان مقتضى تلك الشهرة عدم حجيتها نفسها فلا تمنع من حجية
غيرها وفي الثاني ان الطريق الى الاحكام منحصرة في الطرق المعلومة

والشهرة ليست من الاول وهو ظ ولا من الثاني لا مشتهار عدم حجيتها
والحاصل ان نفس الاحكام لا بد لها من طريق معلوم الحجية او مظنونها
والشهرة ليست شيئا منهما واما ادلة الاحكام فلا نسلم ان لا بد
العلم فيها يكتفى فيها بظن لم يثبت عدم حجيته ومنه الشهرة فانها
مفيدة للظن ولم يقم دليل على عدم حجيتها وغير ما سيأتي انشاء الله
من انه لا فرق بين نفس الاحكام وادلتها في ان مطلق الظن ليس
بحجة في شيء منها ثم هنا امور ينبغي التنبيه عليها الاول ان الشهرة
التي بينا انها ليست بحجة اذا انضمت الى خبر ضعيف ووافقت
مضمونه هل تكون حجة ام لا الحق انها ليست بحجة نعم تفيد الحجية للخبر
الضعيف بتمامه ان حصلت الشهرة في الجميع والا فبقدر ما انجبر بالشهرة
منه دون ساير اجزائه الا اذا حصل الظن بصدوره ايضا وبالجملة
ففي صورة توافق مضمون الخبر كلا او بعضا مع الشهرة تكون
الحجة هي الخبر فقط ولكن بمقدار ما انجبر منه بالشهرة كما عليه غير
واحد بل يظهر من بعضهم انه المشهور والمعروف لا الشهرة فقط
ولا المجموع المركب منهما وذلك لان ما ثبت بالدليل حجيته من الاخبار
كما يأتي انشاء الله هو ما حصل الظن بصدوره والوثوق واطمأنت النفس
من المعصوم سواء كان سبب الوثوق والاطمينان عدالة الراوي
او الاشتهار وتداوله بين الاصحاب وتلقيهم لها بالقبول كيف وقد
اتفقوا على العمل بالاخبار مع ان فاسدي المذاهب كالفطحية والشيخ

وقال سيد المتأخرين قدس سره في سيرتهم واستقامة طريقتهم على العمل
بالخبر المؤيد بالشهرة كائنا ما كان فانا لا نرتاب ان قدماء
اصحابنا كانوا على الاخذ بالخبر الذي اشتهر العمل بمضمونه بين الطائفة
والافتاء بها وان الشهرة فيهم من اعظم المصححات خصوصا شهرة العمل
وحال من يليهم من المتأخرين غنية عن البيان انتهى وما نقل عن
بعض من ان الشهرة دون الخبر الضعيف نظرا الى وجود المقتضي وعدم
المانع حيث ان اصالة حجية الظن اقتضت حجية الظن المستفاد من الشهرة
ولو لم يوافقها رواية اصلا ولكن خرجت هذه الصورة عن الاصل بالمانع وهي
شهرة القول بعدم حجية الشهرة وهذه الشهرة غير متحققة في
محل البحث فبقي مندرجا تحت الاصل فيظهر اندفاعه مما بيناه من عدم
حجية الشهرة اصلا كما يظهر مما ذكرناه انفا اندفاع ما عن صاحب
المدارك ومن يحذو حذوه ايضا في المناقشة على الاصحاب حيث ياخذون
بالخبر الضعيف المؤيد بالشهرة من ان اجتماع ما ليس بحجة ليس بحجة وذلك
لما عرفت من ان الحجة ليست هي المجموع بل الخبر فقط لحصول شرط حجيته
وهو الوثوق والاطمينان بصحته عن المعصوم على انه لا مانع من كون
المجموع هو الحجة عند القائل بحجية مطلق الظن وان لم يكن ثابتا حجيته
كل منهما منفردا نظرا الى قوة الظن بالتركيب وعدم حجية كل بانفراده
لا ينافي حجية المجموع كما في المتواترات ثم ما ذكرناه من حجية الخبر في صورة
تأييده بالشهرة انما هي اذا علم ان المشهور تمسكوا بالخبر وتلقوه

بالقبول واما اذا كان فتويهم موافقا لمدلوله ولكن لا نعلم انهم افتوا بذلك
لاجل تمسكهم بذلك الخبر او لاجل دليل اخر فحينئذ ان علمنا انهم عثروا عليه
ومع ذلك اعرضوا عنه لعدم وثوقهم بصدوره وتمسكوا بشيء اخر
فالظاهر انه لا يكون حجة وكذا ان لم نعلم ذلك بل كان تلقيهم له بالقبول
محتملا كعدمه لعدم الظن بالصدور ولكن هذا عندنا واما عند القائلين
بحجية مطلق الظن مع عدم حجية كل منهما منفردا فهل يتحقق حجية في صورة
اجتماعهما ام لا وجهان اقربهما الاول وعليه فهل الحجية للشهرة او للخبر
او لهما معا المحكي عن صريح بعضهم هو الاول لما مر من وجود المقتضي وعدم المانع
ووجه الاخيرين ايضا ظاهر مما تقدم ثم هذا بالنسبة الى الاخبار المروية
في كتب اصحابنا واما الاخبار العامية فهل يجبرها الشهرة صرح بعضهم
بعدمه اذ لو جبرها لوجب المراجعة الى كتب اخبارهم لوجوب بذل
الوسع في تحصيل الادلة مع انه لا قائل به ظاهرا ثم لا فرق فيما ذكرنا
من حجية الخبر الضعيف بواسطة الشهرة بين كون ضعفه لارسال او غيره
ولكن يشترط صحة الحديث عليه وكونه خبرا مصطلحا واما ان لم يصدق
عليه ذلك كالخبر المقطوع وهو المتضمن لنقل قول الصحابي او التابعي
او فعلهما فالظاهر انه لو اتفق الاصحاب على طبق مضمونه لا يوجب حجيته ولا يكون
جابرا له اذ المجبور لا بد ان يكون هو الاسناد الى المعصوم والجابر هو الافتاء
بالاستناد اليه وفي المقطوع لا اسناد الى المعصوم فيكون كفتوى احد من الفقهاء
ويكون الجابر والمجبور كلاهما من جنس الفتوى نعم لو ظهر انهم تمسكوا

بذلك المقطوع بحيث يكشف لنا ان ذلك المقطوع قول المعصوم الذي نقله
الصحابي من غير ان يسنده اليه لوجبت الحجية اذ حينئذ يكون خبرا منجبرا بالشهرة
ودعوى ان الظاهر من حال الصحابي انه لا يقول في الاحكام الشرعية الا
ما سمعه من المعصوم ممنوعة فانه كثيرا ما يقول في الحكم الشرعي بمقتضى اجتهاده
كساير المجتهدين واولى بالمنع دعوى انه اولى بالحجية من المرسل المنجبر
نظرا الى حصول الظن في نفسه بقول المعصوم بناء على ما مر انفا فيتأيد
بالشهرة ويتقوى بها بخلاف المرسل لانه مع قطع النظر عن الشهرة
لا يفيد الظن اصلا وانما المفيد له نفس الشهرة فيكون اضعف من الاول
فان هذه يشبه المكابرة كما يشهد بذلك تصريحاتهم بحجية مراسيل كثيرة
كمراسيل ابن ابي عمير ونحوه مع انهم لا يقولون بحجية قول الصحابي الا ان يسنده
الى المعصوم الثاني ان الشهرة كما تجبر ضعف السند كما بينا فهل تجبر
ضعف الدلالة ايضا فلو كان في رواية اشعار بشيء من دون ان يكون
ظاهرة فيه ولكن المشهور استندوا بها لذلك الشيء وقالوا بدلالتها
عليه نحكم ايضا بذلك نظرا الى انجبار دلالتها بفهمهم الظاهر ذلك
كما يظهر من غير واحد حيث يتمسكون كثيرا بفهم الاصحاب ولكن هذا
انما يحصل الظن بان فهمهم كان مستندا الى قرينة كاشفة عن المراد
حصل لهم الاطلاع عليها دوننا وذلك لكفاية الظن بوجود القرينة في الدلالة
والا فيشكل الاعتماد عليه لعدم دخوله في الدلالات اللفظية الا على
القول بحجية مطلق الظن ومثله ما لو حصل الظن من مجموع امور لا تعد من الدلالة

اللفظية او حصل من اشعار لفظي وغير لفظي معا نعم لو حصلت الدلالة
من اضيات متعددة بان يكون لكل منها اشعار لفظي غير كاف في
الدلالة المعتبرة ولكن كان المجموع كافيا فيها لوجبت الحجية لاستناد
حجية الخطاب غاية الامر انها مستندة الى خطابات متعددة ولا ضير
فيه كما في دلالة الاشارة **السادس** ان الشهرة اما
في الرواية وهو كما في الذكرى ان يكثر تدوينها او روايتها بلفظ واحد
او الفاظ متغايرة واما في الفتوى وهو ان يفتي المعظم بحكم سواء كان
الحكم موافقا للمضمون الخبر ام لا فان وافق صارت الشهرة مؤيدة لذلك الخبر
جابرة لضعفه ان كانت مستندة اليه كما مر كما ان شهرة تدوين الرواية
يكون مؤيدة لها موجبة للاعتماد عليها وما عن بعض المتاخرين من تخصيص
التاييد بشهرة التدوين مدعيا ظهورها من قولهم خذ بما اشتهر
بين اصحابك مدفوع بما يظهر بعض الاجلة من ان قولهم ما اشتهر اعم مما
اشتهر نقله او اشتهر حكمه وان المدار في الترجيح على غلبة الظن في احد الطرفين
ولا ريب في حصولها في الحديث المعتضد بهما ولان الامر بالاخذ بما هو
مشهور ليس تعبدا محضا بل لدلالة الشهرة على القبول فاذا كان القبول
كان احق بالاعتبار هذا واذا تعارضت الشهرتان بان صار احد
الحديثين مشهورا في النقل والآخر في الفتوى فالظاهر ان الترجيح
مع الثاني لقوة الظن وغلبته فان الحجتين اذا تعارضتا يؤخذ باقواهما
واذا عارضت الشهرة في الفتوى فتوى مجردة عن الخبر فعلى القول بحجية الشهرة بنفسها

يحصل

يحصل التعارض بين الحجتين فيؤخذ بالاقوى سواء كان هو الخبر او الشهرة
كما لو استكشف منها وجود خلل خفي في الخبر او ظهر انهم اطلعوا على الخبر
ومع ذلك اعرضوا عنها او على القول بعدم حجيتها يبقى الخبر على الحجية
والعمل به اذا بقي الوثوق به ثم الرواية التي اشتهر الفتوى بمضمونها
يقدم على غيرها من الروايات وان كانت صحاحا لقوة الظن بالصدور
في الاول وضعفه في الثاني اذا ظهر ان الاصحاب اعرضوا عنه مع صحته
واطلاعهم عليه ومن هنا يقوى ان ما دل على خلاف المشهور كلما صح سنده
وتعددت طرقه واتضحت دلالته اشتد ضعفه الا اذا علم عدم
ظفرهم به او غفلتهم عن دلالته او عدولهم عنه لوجه ضعيف ولو شك في
الاطلاع فوجهان من تعارض الاصل او الظاهر وللنظر في خصوص تلك
المواضع مجال واسع فلا تغفل **السابع** اذا وقع التعارض
بين شهرة القدماء والمتاخرين فهل يرجح الاول في مقام الجبر
او التاييد على ما مر من الخلاف او الثاني وجهان من قرب عهد الاولين
الموجب لاطلاعهم على ما لم يطلع عليه الآخرون ومن دقة نظر الآخرين
وشدة تأملهم وكشف عدولهم عن وجود خلل في دليل الاولين
والحق دوران الترجيح مدار قوة الظن فربما يكون الظن في
الاول اقوى دون الثاني وربما يكون بالعكس فلا بد من ملاحظة
المقامات وربما يفصل بترجيح الاول فيما استند الى محض
النقل والثاني فيما طريقه العقل او النظر في دليل النقل و قد

وقد يرجح الاول مطلقا باعتبار استقرار الترجيح به فلا ينتقض بالآخر
ويضعف بعدم استقرار المرجحات كالادلة والمتاخر كاشف
لا سبب فلا يلزم تغيير الاحكام ومن هذا القبيل عدول الخلاف الى الوفاق
ورجوع اشهر القولين الى الشذوذ وتجدد الاستنباط بلا حق
الانكار ووجدان التغير والترجيح في اصل المذاهب ووروده عن امام
بعد امام وظهور الخلل في مستند القول وبالجملة فالمناط في
الترجيح ما ذكرناه **الخامس** ان الشهرة التي توجب انجبار الخبر الضعيف
قد عرفت انها ما تكون موجبة للوثوق به وحصل منها الظن بصدوره
عن المعصوم دون غيرها وهل يكون حجيتها عند القائلين بها
منوطة بالظن ايضا فلو حصلت شهرة في حكم ولم يحصل منها الظن به
لم يكن حجة ام لا بل هي حجة مطلقا مقتضى الملاك في كلماتهم وان كان هو
الثاني الا ان الظاهر انصرافها الى ما هو الغالب وهو ما يفيد الظن
وكذا الامر بالاخذ بالمجمع عليه وبالاخذ بما اشتهر بين اصحابك
على تقدير تسليم دلالتهما على حجية الشهرة فان اطلاق الاول والآخر
الا الصورة افادة الظن وكذا الثاني فان عموم لفظ ما في المقام ممنوع
اما المنع كونها موصولة بل نقول انها موصوفة او لمنع كون الموصول
مفيدة للعموم ولو سلم فيمكن ان يقال ان الشهرة التي لا تفيد الظن
من الافراد النادرة في الغاية وهي لا تندرج تحت العموم سلمنا لكن
في تعدم حجيتها وما هو المقطوع به منهم لا يتناول حجيتها على الظن قطعا

[illegible]

فيه تأمل **السادسة** كلمة الشهرة في كلماتهم تنصرف الى صورة وجود المخالف
فلو افتى معظم الاصحاب بشيء ولم يظهر لهم مخالف سواء ظن بعدمه اولا لم يكن
شهرة بل يسمى ذلك بعدم ظهور الخلاف ولا يكون حجة عند من لا يقول
بحجية مطلق الظن وقد يقال ان هذا ايضا من افراد الشهرة لمنع اشتراط
وجود المخالف في صدقها عليه فيكون حجة عند من يقول بحجية الشهرة كيف
لا وهو اقوى افرادها واما من لا يقول بحجية الشهرة فان كان ممن لم يقل
بحجية مطلق الظن ايضا فينبغي ان لا يقول بحجيته وان كان ممن قال بحجية مطلق
الظن فالمتجه حجيته وان كان القول بعدم حجية هذا الفرد من الشهرة ايضا
كسائر الافراد الا ان له ان يقول ان الاصل حجية كل ظن خرج منه الشهرة في
صورة وجود المخالف لان الدليل المستفيد الدال على عدم حجية الشهرة فيبقى
غيرها تحت الاصل **السابع** اجماع اهل المدينة والحق انه ليس
بحجة وكونهم اهل المدينة ليس اجماعا ولا حجة الا انه ليس باجماع فيتأدى
به كلماتهم في مقام التعريف وغيره والاطلاق الاجماع عليه مسامحة وانما
انه ليس بحجة وهو المشهور وعند الناس كما في النهاية فلانهم بعض
المؤمنين وبعض الامة فلا يشمله الادلة السمعية التي هي عمدة مستندهم
كآية المشاقة وحديث لا تجتمع امتي على الخطاء لظهور الاولى في كل
المؤمنين والثاني في كل الامة هذا عندهم واما عند الخاصة فلان
الظاهر ان مجرد كونهم اهل المدينة لا يقتضي بكشف اجماعهم عن قول
المعصوم او رضاه فلهذا فاهل المدينة كاهل سائر البلاد والاماكن ان يحتج

فى اجتماع شرايط الحجية كما عرفت الا فلا وخصوص المقالات وخلافه فى الحجية وعن مالك انه خالف المشهور فذهب الى حجية اجماعهم للنبوة لتشرفها بها كما ينفى الكير خبث الحديد والخطا خبث فيكون منفيا عنهم ولان اهل المدينة شاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل وكانوا اعرف باحوال الرسول من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عنهم ولان رواية اهل المدينة مقدمة على غيرهم فكذا اجماعهم حجة على غيرهم والجواب اما عن الاول فاولا بمنع صحة الخبر وثانيا بمنع كون الخطا فى الاجتهاد خبثا مع انه لو كان خبثا لانتقض بالنفى وثالثا بانه متروك الظاهر قطعا اذ من المعلوم استيطان جماعة من المنافقين والعصاة واهل الشر بها الى اخر اعمارهم وكثرة المعاصى منها قديما وحديثا ولم تنفهم فلا ينفى الخطا بالفحوى ومن هنا تدرك صحة الخبر بعد تسليمه بان المراد به المبالغة فى مدح المدينة والترغيب فى المهاجرة اليها فى زمانه ص واستيطانها لما فيها من البركة والشرف وان كراهة المقام بجواره ص وجوار مسجده ص ضعف فى الدين فيكون خبثا واما عن الثانى فبمنع الملازمة جدا سيما بعد ما سمعت من استيطان اهل النفاق والعصيان فيها واما عن الثالث فبمنع الاصل والفرع جميعا هذا وعن بعضهم تاويل كلام مالك وتوجيه كلامه بانه اراد ان رواية اهل المدينة مقدمة على رواية غيرهم وعن بعضهم انه اراد ان اتباع اجماعهم اولى ولا يمتنع مخالفته وضعفها ظاهر وعن بعضهم ضعف ما عن غيره من حجية اجماع اهل مكة والكوفة والبصرة استنادا بان هذه المواضع محل جمعت اهل الحل والعقد ظاهر ايضا مما بيناه الخامس اجماع العترة وقد يعبر عنه باجماع اهل البيت عليهم السلام وهم على وفاطمة والحسنان عليهم السلام

والظاهر

والظاهر ان علام كونه اجماعا مصطلحا ليس محلا للكلام اما عند العامة فلانهم عليهم السلام ليسوا كل الامة واما عندنا فلا عتبار ان لا يكون قول المعصوم فيه معلوما بخصوصه وفى اجماع العترة قول كل منهم معلوما بالخصوص فرضا واما كونه حجة فهو من الضروريات عندنا وهو المحكى عن الزيدية ايضا وانما خالف فيه العامة وهم محجوجون بالكتاب والسنة اما الكتاب فلقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال العلامة ره فى النهاية فى بيان الاية ما ملخصه ان الخطاء رجس فيكون منفيا عنهم وقد اكد الله تعالى ذلك بلفظة انما الدالة على الحصر والتاكيد وباللام المؤكدة فى ليذهب والاتيان بالاذهاب الدال على ازالة الرجس بالكلية والاتيان بالماهية التى يستلزم نفيها نفى جميع الجزئيات وبلفظ الرجس المذهب الدال على التحقق فى كل حال وتقديم عنكم الدال على شدة العناية بهم والاتيان بما يدل على انه اسمائهم تعظيما لهم والنداء على وجه الاختصاص والاتيان بلفظ التطهير الدال على التنزيه من كل دنس وتاكيد ذلك بمصدره انتهى والاعتراض عليه بان المراد باهل البيت الزوجات لانه حقيقة فيهن لغة فتخصيص بعض يخالف الاصل ولان ما قبل الاية وما بعدها خطاب معهن مدفوع اولا بالمنع مع ان خلاف الاصل مصير اليه لدليل وستعرفه عن قريب وثانيا وثالثا بما نقل من الاجماع على انه لما نزلت هذه الاية لف رسول الله ص عليا وفاطمة والحسنين بكساء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتى فقالت ام سلمة

الست

الست من اهل البيت فقال لها انك على خير ولم يجعلها منهم فلو كان المراد الزوجات لدخلت فيهن ولا جابها بنعم والرواية عن ام سلمة انها قالت قلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله تعالى غير تام وثانيا بان لفظة انما للحصر فيدل على انه تعالى ما اراد الا زوال الرجس عن اهل البيت ع ولكنه غير جائز لانه تعالى اراد زوال الرجس عن كل احد فتحمل الارادة على مسببها الذى هو زوال الرجس واطلاق لفظ السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز وزوال الرجس عبارة عن العصمة فالاية دالة على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك حصر المراد فى على وفاطمة والحسنين ع فالقول على غيرهم خرق للاجماع وثالثا بان لفظة كم المذكور للخصوص الذكور لا تستعمل فيما يشمل الاناث الا لدليل ولم يوجد مع ان دخولهن ممتنع لعدم عصمتهن ورابعا بان مراد الله تعالى واجب الوقوع مطلقا عندهم وعندنا فى افعاله كما صرح به فى النهاية قال فيكون وقوع الرجس عنهم محالا وهو انما يثبت فى حق المعصومين لا الزوجات لوقوع الذنب منهن واما السنة فلقول النبى ص فيما نقل عنه ص باختلاف يسير مستفيضا بل متواترا كما فى كلام غير واحد من العامة ايضا انى تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدى كتاب الله وعترتى اهل بيتى حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا على الحوض فانه ص قرنهم مع الكتاب مع ان فى الثانى كفاية اتفاقا من الفريقين فيلزم كفاية الاخر كما صرح به فى ف وايضا لو توقف حجية قولهم على انضمام الكتاب

اليه

اليه لم يكن لهم مزية لان من علم بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة بالجملة فالادلة على عصمة كل واحد منهم عليهم السلم فضلا عن حجية قولهم من الكثرة والوضوح بمكان لا يبقى معه شبهة لاحد من فرق الالحاد وجانب العصبية والعناد وقد صنف اصحابنا شكر الله مساعيهم فى ذلك كتبا كثيرا وافية من اراد الاطلاع فليرجع اليها وانما تعرضوا هاهنا لهذه المسئلة اى حجية اجماع العترة عليهم السلم مع انها عندهم من الضروريات التى لا تحتاج الى البيان لما اشرنا اليه من انهم ارادوا بذلك الرد على العامة الذين تعرضوا لها هاهنا وذهبوا الى ان اجماعهم عليهم السلم ليس بحجة متشبثين فى ذلك بانهم ع ليسوا كل الامة وبان علياء ع قد خالف الصحابة فى كثير من المسائل ولم يقل لاحد ممن خالفه ان قولى حجة فلا تخالفنى ولا يخفى فساد الوجهين اما اولهما فلان عدم كونهم ع كل الامة لا ينفع حجية اجماعهم غاية الامر انه ينفى صدق اسم الاجماع المصطلح على اجماعهم مع ان منهم من قال بحجية اجماع الخلفاء الاربع ومنهم من قال بحجية اجماع الشيخين ابى بكر وعمر ومنهم من قال بحجية اجماع اهل المدينة وهل اجماع العترة عليهم السلم مع كونهم ع من اهل بيت النبوة ادون من هذه الاجماعات حتى لا يقولوا بحجيته دونه هل هذا الا استكبار وعناد وعمى عن طريق الرشاد واما ثانيهما فلان المنع عن المخالفة انما يلزم ان كان المخالف اهلا لمرتبة المخالفة او كان رجوعه عنها مرجوا ومع ذلك فلو سلمنا انه ع لم يمنعهم حين خالفوه فهو انما كان لاجل انه لم يجد عليهم

الى المدينة م

شاهية م

من قبل ورود الشرع حرمة فالعقل وعلم انه لا يتم المنع بعد ذلك ضرر فلذا لم يتعرض له كثير
وطوى عنه كشحا وضرب عنه صفحا ولنختم الاجماع بهذا المقام فانه
خير ختام والله ولي الانعام والصلوة والسلام على سيد
الانام محمد وعترته البررة الكرام

المقصد الرابع

في اصل الاباحة اي قاعدتها او استصحابها على ما ستعرف تفصيله في اصل
بهذه المسئلة احدى المسئلتين اللتين تكلم فيهما الاشاعرة على تقدير التنزل فانهم بعد
ما خالفوا العدلية القائلين بالحسن والقبح العقليين وذهبوا الى ان العقل لا حكم له
في ذلك بل هما شرعيان ذكروا مسئلتين على تقدير التنزل وتسليم ان له حكما احدهما
ان العقل لا يحكم بوجوب شكر المنعم خلافا للمعتزلة وثانيتهما هذه المسئلة
انا لو سلمنا ادراك العقل للحسن والقبح نقول لا ادراك له في الاشياء الغير الضرورية
للتعيش قبل الشرع ولا حكم له فيها بحسن ولا قبح اصلا واما القائلون بالحكم
العقلي فلا فرق عندهم بين تلك الاشياء وغيرها بل الكل عندهم حسن او قبيح في
الواقع وان لم يدركه العقل لكنهم اختلفوا هنا على اقوال وينبغي تحقيق محل النزاع
اولا ثم بيان الاقوال وادلتها وما هو الحق منها فنقول ان الافعال قسمان احدهما ما يكون
ضروريا للتعيش بحيث لا يمكن البقاء بدونه كالتنفس في الهواء والكون في مكان
وثانيهما ما لا يكون ضروريا للتعيش وهذا اما تشتمل على منفعة ام لا
فاما ان يكون فيه امارة مفسدة ام لا ومحل النزاع على ما يظهر منهم هو ما اشتمل على

قبح ولهم فيها ثلاثة مذاهب الحظر والاباحة والوقف عنهما والى
غيرها وهو ينقسم عندهم الى الاقسام الخمسة المشهورة انتهى وقد
صرح به شيخنا البهائي في الزبدة وشارحها وهو المحكي عن المحقق
الطوسي وغيرهما انتهى بل قد يستظهر كونه محل اتفاق المخالف والموافق
فما نقله الفاضل التوني ره حيث جعل عنوان المسئلة ما لا يستقل العقل
بادراكه ونسبه الفاضل الجواد لبعض من تأخر عنه حيث اعتبر في
محل النزاع كونه مما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه الى الغفلة لا يخفى
ما فيه كما لا يخفى بما في سائر كلامه الذي يتفرع على مختاره ره
وسنشير الى بعضها ان شاء الله فان قيل اذا كان محل النزاع
ما لا يدرك العقل حكمه فكيف يختلف فيه وما حكم العقل
فيه ماذا وهل هذا الا تناقض قلت المراد بالحكم الذي لم
يدرك العقل هو الحكم الثابت للشيء بحسب الواقع في حد نفسه
اي مع قطع النظر عن ادراكنا اياه وعدمه وما يدركه العقل
هو حكمه على تقدير الجهل بذلك الحكم الواقعي الاولي فان العقل
قد يدرك حكم الشيء مخصوصه بحسب الواقع وقد لا يدركه وعند
عدم الادراك يدرك انه في هذه الحالة التي هي حالة الجهل
بالواقع على الاباحة او على الحظر واما التوقف في الحكم في هذه
الحالة فهو عندي كلام ظاهري لا يحصل له عندنا التحقيق كما ستعرف
وكان من اجاب عن التناقض بان العقل لا يدرك الحسن والقبح

بالنظر المخصوص فيها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى
الجميع هو ما ذكرنا يعني لا يدرك العقل ملاك الشيء بخصوصه
في الواقع من الجهات المحسنة او المقبحة له في نفسه ولكن يحكم
بعد الجهل بان هذا المجهول حكمه بالنظر المخصوص فانه يجوز
ارتكابه نظرا الى انه منفعة ما دون ضرر مع عدم ظهور مفسدة
فيه ولا يرد عليه ح انه لو ادرك الحكم على وجه العموم فقد ادرك
الحكم المخصوص بذلك الفعل ايضا لان هذا الحكم المخصوص بذلك
الفعل في حال الجهل من تلك الجهة العامة غير الحكم المخصوص به
باعتبار ما فيه من الامور المقتضية لحسنه او قبحه مع قطع النظر
من علم المكلف وجهله والمراد بالاباحة هنا هو هذا التجويز العقلي
الذي بيناه وليس هذا خالفا لمقتضى دليلهم ولا اثر مورد عليه
شيء مما ذكره الفاضل التوني ره كما لا يخفى على من نظر في هذا المقام و
تامل فيما ذكرناه واوضحناه في بيان المرام هذا ... ان يلاحظ
قبل الشرع واما بعد الشرع فليس من مورد هذا النزاع وقد اختلف
كلامهم في التعبير عن هذا القيد ففي كلام المصنف والبهائي قبل الشرع
كما ذكرناه وفي كلام ... كالمحكي عن الآمدي قبل ورود الشرع وعن
الشهيد الثاني قبل بعثة الرسل وعن البيضاوي قبل البعثة والمراد
بالاخيرة اما قبل بعثة نبينا ص كزمان الفترة او قبل البعثة مطلقا بالنسبة
الى سابقه واياما كان فالنزاع على هذين التعبيرين لا ينفع في عصرنا

الا باعتبار

الا باعتبار الاستصحاب ومنع جريان الاستصحاب باعتبار تغير الموضوع
ضعيف اذ نحن لا نريد استصحاب الحكم الثابت لمن كان قبل البعثة
الى اهل عصرنا حتى يورد بان حكم احد الموضوعين لا يسري الى موضوع
اخر بل نريد به ان الحكم الثابت عند العقل للفعل في نفسه مع
قطع النظر عن فاعل مخصوص قبل البعثة ثابت له بعد البعثة
ايضا فكما يحكم العقل بانه بحيث لا يستحق فاعله قبل البعثة ذما
من حيث انه فاعله فكذا يحكم بعد البعثة ايضا بالاستصحاب
واما التعبير الاول ففيه انه على المذهب الحق مجرد فرض لا تحقق
له اذ لم يخل زمان عندنا عن وجود حجة وشريعة وكان المراد
به قبل ورود الشرع فيرجع الى الثاني اي قبل وصول خبر الشرع
الينا واطلاعنا بانه قد شرع دين وشريعة لا قبل وجود
اصل الشرع وفيه ايضا انه لا ينفع بالنسبة الينا الا باعتبار
الاستصحاب كما سبق نعم هو ينفع بالنسبة الى من لم يقرع
سمعه ورود شرع اصلا ولم يدرك عقله انه لا بد من تكليف
وشريعة بين العباد ولكنه فرض بعيد وابعد منه تفطن
هذا الشخص الى ان حكم الاشياء هل هو الحظر او الاباحة وبالجملة
فالمسئلة على جميع التعبيرات المذكورة بظاهرها قليلة الجدوى جدا
مع انها على بعض تلك التعبيرات فرضية صرفة والاظهر ان يكون
المراد من هذا القيد بعبارته المختلفة عدم وصول حكم من الشرع

في ذلك الشيء الى المكلف اما تحقيقا كما لو تتبع ولم يجد من
الشرع دليلا خاصا او عاما يرشده الى الحكم او كان محبوسا
في مكان بحيث لا يمكنه الاطلاع على الحكم الشرعي بوجه او كان
في بلاد الكفر كذلك او نحو ذلك من موانع الاطلاع على الحكم واما فرضا
وتقديرا كما لو علم بالاباحة من الادلة الشرعية الدالة عليها واراد
ان يعلم ان على فرض عدم تلك الادلة هل يحكم العقل على مقتضاها
ويتطابق العقل مع النقل ام لا اذا تبين لك محل النزاع فنقول
اختلف فيه القائلون بالحسن والقبح العقليين على اقوال ثلثه
بل خمسة كما نقل احدها وهو المحكي عن اكثر اصحابنا ومعتزلة البصرة
الاباحة وممن ذهب اليه من اصحابنا العلامة ره حيث قال
في المبادي الاشياء قبل ورود الشرع على الاباحة وكانه ره يريد
التقييد بجملة من القيود التي اسلفناها اقتصادا واعتمادا في
بعضها على ظهوره في نفسه كالقيد الرابع اذ من الظاهر ان العقل
لو ادرك حكم الشيء بخصوصه ونحو نفسه كان هو حكمه اباحة
كان او غيرها وكان خارجا عن هذا النزاع واحتمال ان لا يكون
هذا القيد معتبرا عنده كما عن الفاضل القمي بعيد كما بيناه و
اتكالا في بعضها الاخر وهو الثاني والثالث على ظهوره مما مر
من دليله واما القيد الاول فكانه تركه لانه ليس بصدد بيان
ما في المسئلة من الخلاف حتى يحرر محله وانما اراد بيان ما هو المختار

عنده من الاباحة وهو شامل للافعال الضرورية اتفاقا فلا داعي
له الى اخراجها ثانيها وهو المحكي عن بعض اصحابنا ومعتزلة بغداد
الحظر ثالثها وهو المحكي عن الشيخ المفيد ره وابي بكر الصيرفي الوقف
وفسر بالتردد في ان الحكم اي الامرين مع الجزم بانه احدهما واحتمل
ان يكون المراد عدم العلم اصلا رابعها ان العقل لا يدرك فيها شيئا
نقله الفاضل القمي ره عن بعض القائلين بالحسن والقبح
العقليين فيكون هذا القول موافقا لقول الاشاعرة المنكرين
لذلك كما صرح به ره خامسها الوجوب فقد نقل ان الامدي زاد
هذا القول ولم يذكره غيره والاظهر هو القول الاول وهو
كون الاشياء المذكورة على الاباحة عقلا وقد استدل عليه بعض الاعاظم
وغيره بانها منافع خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك
في تناولها باي نحو كان وكل ما كان كذلك فهو مباح فكانت مباحة

العاجلة والاجلة

اما الصغرى فلانها ان كانت من الافعال جاز ارتكابها
كالجلوس والمشي والنوم وغيرها وان كانت من الاعيان
جاز التصرف فيها باي وجه اراد من اكلها وشربها وركوبها
الى غير ذلك هذا ان اريد بلفظ الاشياء فيما مر من كلام العلامة
وغيره ما يعم الافعال والاعيان فان الاباحة يكون في الافعال بجواز
ارتكابها وفي الاعيان بجواز الافعال المتعلقة بها ويكون المراد بالتناول
ح ما يعم المعنيين ايضا ووجه ذلك ان الاباحة والحرمة وغيرهما

من الاحكام من صفات الافعال لا الاعيان وان اريد بالاشياء
الافعال فقط سواء تعلقت بالاعيان ام لا كان الامر في لفظي
التناول والاباحة اظهر وكيف كان فحاصل الدليل يرجع الى
مقدمات ثلث الاولى ان الافعال المذكورة منافع خالية عن امارات
المفسدة والثانية انه لا ضرر على المالك في تناولها والثالثة
ان كل ما هو كذلك يكون مباحا اما المقدمة الاولى فلانها المفروض
في المقام كما عرفت في بيان محل النزاع واما المقدمة الثانية فلان
المالك هو الله تعالى وهو منزه عن وصول الضرر اليه واما
المقدمة الثالثة فلان العلم بالحسن دائر مع العلم بالاوصاف
المذكورة الاخرى ان الاستظلال بجدار الغير والاستضاءة
بناره مع خلوه عن امارة المفسدة وعدم اضراره بالمالك لا منع منه
عند العقل اصلا وان شئت فقل في تقرير الدليل ان بعد وجود
المنفعة في الفعل وعدم ظهور مفسدة فيه كما هو المفروض
لا مانع عند العقل من ارتكابه الا عدم اذن المالك ولا مانع
عن الاذن الا تضرر المالك وهو منتف في المقام ويشكل هذا
الاستدلال بعد ما فيه من ان الاستظلال والاستضاءة
ليسا من التصرف في ملك الغير فلا يحسن التنوير والتنظير بهما و
نحوهما تارة بان عدم ظهور المفسدة لا يستلزم عدم وجودها
في الواقع واحتماله كاف في المنع واخرى بان الوجه في عدم اذن

المالك

المالك لا ينحصر في تضرره اذ ربما لا ياذن لانه متضرر بالتصرف
لعلمه بما فيه من المفسدة الواقعية التي يقبح معها الاذن في
ارتكابه او لعدم الاستيذان منه فان المالك ربما لا يرضى
بتصرف شخص في ماله من دون استيذان منه وان كان
لو استاذنه لاذن له ويندفع الاول بان مجرد احتمال المفسدة في الترك
ايضا فيلزم وجوب الانفكاك عن كل منهما وهو تكليف بما لا
يطاق وبان مجرد احتمال المفسدة الخالية عن الامارة لا يعتنى به
بل يلحق بخيالات اصحاب الجنون والسوداء كما في تحرز عن
الجلوس تحت حائط محكم البنيان بمحض احتمال خرابه ومنه

في الفعل معارضة

يظهر وجه اندفاع الثاني بوجهيه الاولين فان مجرد احتمال
كونه متضررا بالتصرف او مشتملا على مفسدة مستتمة واقعية
لا يستلزم منع المالك وانما يستلزم احتمال المنع الذي قد عرفت
انه بمنزلة ما لا يعتنى به واما الوجه الاخير وهو عدم الاذن
لاجل عدم الاستيذان فيدفع ايضا بانا نقطع بعضا ان الوالد
الشفيق الجواد بحول اولاده الذين له غاية الرافة عليهم
في خزانته واكلهم من اثماره وشربهم من انهاره والله تعالى
ارأف من كل رؤف واجود من كل جواد فكيف لا يرضى بتصرف
عباده فيما لا ينقص به شيء من ملكه واقول لا يخفى ان ما هاق

احتمال المفسدة بالخيالات الفاسدة لا وجه له اذ المفروض
على ما حققنا محل النزاع ان العقل لم يدرك حال الفعل بحسب
الواقع بل كلا احتمالى الحسن والقبح عنده بحسب الواقع متساويان
اذ لو ترجح عنده احدهما كان حكم العقل هو الاخذ به كما ستعرف
وعلى هذا فالقول بان احتمال المفسدة لا يعتنى به عند العقل
يقتضى حكم العقل بحسنه فى الواقع اذ الشىء الذى يحكم العقل
بفساد احتمال المفسدة فيه يكون حسنا وانما يخرج المسئلة
ح عن محل كلامنا الذى هو الجهل بالحكم الواقعى بل الحق هو الوجه
الاول وهو ان احتمال المفسدة فى الفعل بحسب الواقع معارض
باحتمال المفسدة فى الترك كما ان احتمال عدم الاذن فى الفعل
ايض مكافئ لاحتمال عدم الاذن فى الترك واذا تكافأ الاحتمالان
عنده بحسب الواقع لا يحكم العقل بلزوم الاخذ باحد الطرفين
معينا لعدم المرجح ولزوم الاخذ بهما معا تكليف بما لا يطاق
والعقل قاطع بعدمه ومثله لزوم تركهما معا لعدم امكان الخلو عن
الطرفين جميعا فانحصر الامر فى تخييره فى الاخذ بايهما شاء وهذا
التخيير العقلى الذى يكون عبارة عن الاباحة الظاهرية ثابت
ما دام الواقع مجهولا لان هذا الدليل يجرى بالنسبة الى كل فعل فعل
فعل كل آن آن وفى كل حال حال نعم لو فرض قطع العقل بانه فى

(الواقع)

الواقع اما متصف بالوجوب او الحرمة دون غيرهما من الاحكام
وقطع ايض بان حكمه الواقعى لا يختلف باختلاف الازمان والاحوال
كلا وبعضا امكن ح ان يقال بان العقل لا يجوز له بعد اختياره
احد الطرفين من الفعل والترك فى وقت او حال اختياره
الطرف الاخر فى وقت اخر وحال اخرى من الاوقات والاحوال
التى يعلم عدم اختلاف الحكم فيها اذ يحصل له القطع بارتكاب
المفسدة الواقعية ولكنه لا يخلو عن شىء هذا وقد يستدل
على الاباحة بان سيرة العقلاء بل كل ارباب الملل والنحل جارية
على عدم التحرز عن المنافع الخالية عن امارات المفسدة ونظام
امورهم فى الدين والدنيا كان عليه فى جميع الاعصار قطعا
من دون تزلزل وريب ولو منعهم مانع عنها عدوه سفيها
وبانا نقطع بجواز التنفس فى الهواء وغيره مما يتوقف عليه الحيوة
من دون رجوع الى الشرع ونحكم بذلك كل عاقل من غير توقف
فيه وكذا امثاله وبانا نجزم بان جميع من كان فى عصر النبى
والائمة ع بل وسائر اهل الاسلام ما كان بناؤهم فى هيئات قيامهم
وقعودهم واكلهم وشربهم وبناء بيوتهم واسفارهم وامثال
ذلك على التوقف حتى ياذنهم النبى او من ناب منابه وهم
ايض لم يمنعوا الناس عن ذلك حتى يردعهم الى اذن والا لوصل
الينا ولو بالاجمال فهو حكم عقلى قرره الشارع واقول لقائل

(الواقع)

ان يقول ان الوجوه المذكورة ليس فيها الا دعوى قطع العقل
بجواز الارتكاب او سيرة العقلاء عليه والخصم لا يكتفى بمجرد دعوى
القطع من دون دليل موجب له اذ المسئلة ليست ضرورية
وكذا يمنع كون سيرة العقلاء موجبة لقطع العقل بذلك على
ان العقلاء لا بد لهم من دليل موجب لجريان سيرتهم على ذلك
وح فشىء من الوجوه لا يكشف عن حقيقة الامر الا بعد ما
بيناه من الدليل القاطع الذى محصله ان احتمال المفسدة
فى الفعل لو كان مانعا عن ارتكابه لكان احتمال المفسدة فى
الترك ايض مانعا عن تركه وقد عرفت وجود الاحتمال فيكون
لا احتمال الاخر فرضا وح فلو لم نقل بالتخيير والاباحة الظاهرية
للزم اما الترجيح بلا مرجح او التكليف بما لا يطاق وكلاهما باطلان
قطعا فثبت الاباحة بذلك والوجوه المذكورة ح مع لزوم
العسر والضيق الشديد فى التحرز البعيد عن رافته و
رحمته تعالى تكون من شواهد المقام ومؤيدات المرام ولكن
لا يخفى ان هذا الدليل لا يجرى فيما كان احتمال المفسدة
فيه فى جانب الترك اعنى احتمال وجوب الفعل منتفيا
جزما او ضعيفا بالنسبة الى احتمال الحرمة مع ان عنوانهم فى محل
النزاع يشمل ذلك نعم لو استدل فى المقام بما ادعاه غير واحد
من ان العقل يقطع بان التكليف من دون بيان قبيح من غير جائز

(على الحكيم)

على الحكيم القادر على البيان العالم بعدم تمكن المكلف من معرفته
فاذا لم يقم دليل على الحرمة من عقل او نقل يقطع عذر المكلف
ويتم الحجة عليه كانت الحرمة منتفية قطعا لشمل الجميع الا انه
قد يتامل فى قطع العقل بذلك وسيأتى فى مسئلة اصل البراءة
زيادة كلام لهذا المرام انشاء الله هذا هو غاية ما يستدل به
للمبيح واما الحاظر فله ان ذلك تصرف فى ملك الغير بغير اذنه
فهو قبيح عقلا وفيه منع عدم الاذن اولا ومنع قبح التصرف فى كل
ملك كان لمالك تا ينتفى من تصرفه من تطرق الضرر اليه بل
بالتصرف فى ملكه واما المتوقف فوجه توقفه اما تعارض ادلة
القولين مع علمه بصحة احد الدليلين فى الواقع او انه يعلم بان
الكل اما مباح او محظور ولا يدرى ايهما واقع لا لتعارض الادلة المذكورة
بل لبطلانها بل لبطلان الادلة المذكورة وعدم دليل اخر تام على احدهما
او انه يعلم وجود الحكمين جميعا فى الافعال المتنازع فيها فيكون بعضها
مباحا وبعضها محظورا ولكنه لا يدرى ايهما هو فى الفعل المعين و
هذا الاخير احتمله العضدى كالاول ويرد عليه انه خارج عن
محل النزاع اذ الكلام فى الشك فى اصل الحكم لا فى ثبوت الحكمين و
اشتباه موضوعاتهما بعضها ببعض واما الاول والثانى الذى احتمله
الفاضل الشيرازى فيرد عليهما انا قد بينا صحة دليل الاباحة وفساد

دليل محظ فلا وجه للقول بتعارضهما او فسادهما جميعا على انه ان اراد
التوقف فى الحكم الواقعى بحسب الواقع فالكل متوقفون فيه لما عرفت فى بيان
محل النزاع من المفروض جهالة الحكم بحسب الواقع وان اراد التوقف
فى الحكم الظاهرى المحتاج اليه فى مقام العمل بعد الجهل بالواقع فلا معنى
للتوقف فيه لانه لعدم امكان خلوه عن الفعل والترك جميعا
لا بد له من اختيار احدهما غاية الامران يتوقف من جهة الدليلين
المذكورين لتعارضهما او لفسادهما ولكنه لا يمكنه التوقف مطلقا
للعقل بعد التوقف من هذه الجهة حكما ايضا اما بجواز الفعل
او بعدمه مع ان الحكم من المتوقف مشاركة للمخالف فى الحكم بالحرمة
الا ان الاول يحكم بها لانه لا يؤمن من كونه مقتضيا لما على القبح
والثانى يحكم بها لاعتقاده على انه مقدم على محرم مقطوع به وهذا
ذكرناه نظير ما قال فى القول الرابع فانه ان ادعى بعدم ادراك العقل
فيه عدم ادراكه للحكم الواقعى فالكل معترفون به وان اراد عدم ادراكه
للحكم الظاهرى بعد فرض الجهالة فقد عرفت ما فيه وبالجملة فهذا
القول راجع الى القول بالتوقف نعم ان ادعى به ان لا حكم للعقل فيها
بوجه كما هو قول الاشاعرة قبل الشرع كان مغايرا لها الا ان هذا
القول من القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين لا معنى له واما القول
بالوجوب فلم يذكر له دليل بل قيل انه غير معقول ولعله من الحاق

لبعض

بعض المعاصرين هكذا وقد بقى هنا امور ينبغى التنبيه عليها الاول
انما ذكرنا من الدليل على الاباحة انما هو فيما اذا
احتمل المفسدة فى الفعل والترك جميعا وكان الاحتمالان متساويين
واما ان كان احتمال المفسدة فى الترك منتفيا فلا يجرى فيه
ما مر من الدليل كما مرت الاشارة اليه اذ لا مرجح يكون
دائرا بين حرمة الفعل وجوازه ويحكم العقل بالاخذ
بما هو خال عن المفسدة جزما وهو الترك دون الفعل
الذى فيه احتمال الحرمة وكذا لو كان احتمال الوجوب
ضعيفا بالنسبة الى احتمال الحرمة اذ الاخذ باحتمال
الحرمة ح ليس ترجيحا بلا مرجح واما سائر الادلة فهى
وان كانت تشمل هاتين الصورتين الا انك قد عرفت ان
بعضها محل اشكال وحصول القطع من بعض آخر محل
تامل وحصول الظن لا يكفى فى المقام اذ الكلام فيما يقطع
العقل بحكمه لا فيما يظن نعم لو قيل بقطع العقل بحجية
الظن مطلقا كما عليه جماعة كان للحكم بالاباحة من
الاحكام العقلية القطعية وجه لانه وان كان

على الاباحة

ظنيا ابتداء الا انه منته الى القطع على ان القول بحجية
الظن مطلقا فاسد كما اوضحناه فى محله وح فيشكل دعوى
قطع العقل بالاباحة فى جميع صور المسئلة نعم الادلة الشرعية
الدالة على ذلك من الكتاب والسنة شاملة للجميع كما
ستعرف فى مبحث البرائة الاصلية الثانى ان محل
النزاع كما عرفت هو ما خلا عن امارة المفسدة واما ما كان
فيه امارتها فمقتضى ما بيناه فى الصورتين المذكورتين
انفا كونه قبيحا عقلا بل حكم العقل بالقبح الظاهرى هنا اولى
منه فيهما وهذا هو مقتضى حكم الحاظر فى اصل المسئلة ايض
واما المتوقف فيمكن ان يحكم هنا بالحرمة لوجود امارتها و
ان لم يحكم هناك مع ما قد عرفت من انه هناك ايض حاكم
بالحرمة الظاهرية واما المبيح هناك فالظاهر انه ايض حاظر
هنا مع احتمال ان يكون هنا من المتوقفين وان عرفت
ما فى التوقف ويمكن ان يقول بالاباحة بدعوى حكم العقل
بان ما لم يقم دليل قطعى على المنع منه يكون مباحا ومجرد امارة
المفسدة لا يكفى فى المنع الا ان الكلام فى حكم العقل بذلك كما مر
واما ما ليس فيه منفعة فالحال فيه عندنا كما فى محل النزاع فان
كان فيه احتمال مفسدة الفعل فى الواقع مع احتمال مفسدة
الترك حكم بالتخيير والا يتعين الاخذ باقوى الاحتمالين او بما خلا عن
احتمال المفسدة واما عند غيرنا فيظهر مما سبق فان الحاظر والمتوقف
انه خارج عن محل النزاع من الافعال المشتملة على امارة المفسدة او الخالية عن المنفعة مذاهبه
والمتبع

تمام الكلام فى هذا المرام والله ولى الفضل والانعام المقصد الخامس
فى اصل البرائة وتنقيح الكلام فيه يستدعى رسم مقدمة ومقامات
اما المقدمة ففيها يحتاج الى التنبيه عليها اولا وهى امور الاول ان الاصل
على المشهور فى كلماتهم يطلق على معان اربعة الدليل والاستصحاب والراجح
والقاعدة كما مر فى اول الكتاب مع ما فيه وتعين ارادة الاول فى التركيب
المذكور فى العنوان اى التركيب الاضافى وان لم اقف على من قال بعينها
بل اما لم يتعرضوا لها او قالوا بفسادها وذلك لان عدم الصحة انما
هو اذا جعلت الاضافة لامية اذ المقصود فى المقام اثبات البرائة
بالدليل لا الدليل كما ان الحال فى سائر المباحث والعنوانات ايض كذلك
فان المقصود بالبحث فيها اثبات المسائل عن ادلتها لا نفس الادلة و
اما اذا جعلت بيانية كما فى قولك بدليل قوله تعالى ونحوه من الاضافات
البيانية الكثيرة فلا غضاضة فيه اصلا بل هو اشد انطباقا على غالب
عنواناتهم حيث يقولون من الادلة العقلية اصل البرائة اى من الادلة
العقلية الدليل الذى هو البرائة فان برائة الذمة بعد اثباتها بالعقل
يكون حكما عقليا يتوصل به الى الاحكام الشرعية التى هى عدم وجوب الا
ستهلال وعدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وعدم وجوب الغسل
يوم الجمعة الى غير ذلك من الموارد الخاصة التى ينفى فيها الوجوب بهذا
الاصل وكذا يصح ارادة الاخير بجعل الاضافة بيانية ايض اذ على اللامية
حتى يكون المراد القاعدة المقررة للبرائة او فى البرائة يرد مثل ما مر فى المعنى
الاول فالفرق بينهما بصحة ارادة الاخير بالمعنى المذكور دون الاول عند جعله

واما البعض الثانى فهو وان صح ارادته فى نفسه بان يراد استصحاب البرائة السابقة حال الصغر او حال العلم بعدم الاشتغال وان كان بعد الكبر كالبرائة عن وجوب الدعاء الثابتة قبل روية الهلال والبرائة عن المهر الثابتة قبل النكاح او يراد استصحاب عدم الحكم بالنسبة الى الزمان السابق على ورود الشرع والقول بان بعد ورود الشرع يكون للمشكوك حكم البتة فلا شك فى الحدوث بل فى الحادث فلا يجرى الاستصحاب مدفوع بانه لا يجرى الاستصحاب بالنسبة الى عدم الوجوب او عدم الحرمة مثلا بل بالنسبة الى الاذن فيهما او هو خلو ذمة المكلف كما فى استصحاب الطهارة فى ثوب اصابه شىء لا نعلم انه ماء او بول الا انه يرد عليه ان اصل البرائة عندهم غير استصحاب البرائة بل هما مسئلتان مختلفتان مدركا وقولا وان كان قد يجعل الثانى دليلا على الاول واما الثالث اى الراجح فهو وان ذهب اليه بعضهم مع جعله الاضافة بيانية اذ لا عيب للاصالة فى الظاهر الا انه يرد عليه ان الظاهر من الراجح المظنون والامر فى المسئلة لا يدور مدار الظن فان البرائة كثيرا ما تكون مشكوكة كما فى غير ما يعم به البلوى جدا ان لوحظت بالنسبة الى الواقع وان لوحظت بالنسبة الى الظاهر فهى تكون قطعية والقول بان البرائة راجحة فى نفسها فان الراجح فى نظر العقل من الوجود والعدم هو العدم ومن الاشتغال والبرائة هو البرائة ولا ينافيه الظن بالخلاف من الخارج مدفوع بان الرجحان لا يكون فعليا شانيا وحمل الاصل على الراجح مع تأويل

الراجح

الراجح بما يعم الشانى بعيد جدا اذ لا داعى الى ارتكابه مع ان هذه الشأنية لا عبرة بها اصلا ولان ادلة المسئلة ناظرة اليها على ان استعمال الاصل بمعنى الراجح نادر بل قد يتامل فى ثبوته وما يذكر مثالا له من قولهم الاصل فى الاستعمال الحقيقة غير متعين الحمل عليه بل حمله على القاعدة ممكن لو لم يكن راجحا كما مر سابقا نعم لو اريد بالراجح الترجيح باعتبار قيام الدليل كان له وجه ولكن يضعفه ان اعتبار هذا المعنى فى العنوان لا فائدة فيه اصلا هذا وقد يبدل لفظ الاصل بالاصالة فيقال اصالة البرائة والانسب بظاهر اللفظ ارادة المعنى المصدرى اى لكون البرائة دليلا او مستصحبة او راجحة او قاعدة وكثيرا ما يتسامح فى ارادة الاصل منها ثم بما ذكرناه يظهر الحال فى التركيب الحملى كقولهم الاصل فى المسئلة البرائة اى الدليل عليها البرائة او القاعدة المستفادة مما ياتى من الادلة ذلك او الراجح ذلك او مقتضى الاستصحاب ذلك ولا حاجة الى تقدير المقتضى فى غير الاخير والانسب فى كلا التركيبين الاضافى والحملى هو ارادة الدليل او القاعدة وقد يوتى بالتركيب التوصيفى فيقال البرائة الاصلية اى المنسوبة الى الاصل باحد المعانى الاربعة والنسبة من نسبة الجزئى الى الكلى والاظهر ارادة القديمة من الاصلية اى البرائة القديمة السابقة السادس فى بيان الفرق بين اصل البرائة واصل الاباحة واصل العدم واصل النفى واستصحاب حال العقل وما يعبرون عنه بان عدم الدليل دليل العدم وهو ان الاخير يفيد انتفاء الحكم فى الواقع بخلاف

البواقى فانها تفيد انتفاء الحكم بالنسبة الينا وان كان هناك حكم فى الواقع ويمكن ادراجه تحت اصل النفى بعد جعل النفى اعم من الواقعى والظاهرى ثم ان كان انتفاء الدليل فى الواقع معلوما وان كان مظنونا كان الاخير ايضا مظنونا وهذا غير ما ربما يفرع سمعك من ان عدم الوجدان دليل على عدم الوجود فان هذا بالملازمة يحتمل منع ظاهر فانه ربما لا نجد دليلا ولكنه يظن بانه كان فى الواقع ولكنه لم يصل الينا وسنعرف تفصيل الكلام فى ذلك ان شاء الله ويفترق الخامس عن سوابقه بان الملحوظ فيه استمرار حكم النفى وبقاء البرائة السابقة بخلافها فانه لا يلحظ فيها ذلك اصلا نعم قد يطلق البرائة الاصلية ويراد بها البرائة القديمة كما مرت الاشارة اليه والتمسك بها حينئذ راجع الى مراعاة الاستصحاب الذى هو ظنى من وجه وان كانت البرائة المذكورة قطعية والرابع اعم من سوابقه مطلقا فان المراد باصالة النفى اصالة عدم امر وجودى اى امر كان حتى يتبين الخلاف ويندرج فيه الثلاثة السابقة فان ذلك الامر الوجودى ان كان اقتضاء للفعل يسمى نفيه باصل البرائة وللترك فيسمى باصل الاباحة وان كان امرا اخر غيرهما وان استتبع احدهما كالاحكام الوضعية يسمى باصل العدم فان قيل لك هذا واجب او مندوب قلت الاصل برائة الذمة وان قيل هذا حرام او مكروه قلت الاصل فى الافعال الاباحة وفى الاشياء الحل واذا قيل هذا سبب لذاك او مانع عنه مثلا قلت

الاصل

كان انتفاء الحكم ايضا فى الواقع معلوما

الاصل عدم ذلك وعدم ما يترتب عليه فان ترتب عليه ايجاب شىء او تحريمه دفعتهما باصل البرائة واصل الاباحة كما دفعت نفسه باصل العدم وقد تبين بما ذكرناه الفرق بين الثلثة الاول كل منها مع الاخر وقد يعم الثالث للثلثة كما قد يعم الاول للثانى ايضا نظرا الى ان المقصود بالاول نفى التكليف وحظر تكليف فيدفع به وقد يفرق بين الاولين ثانية بان المقصود فى اصل البرائة اثبات الاذن الخاص الذى يتحقق به الاباحة الخاصة وفى اصل الاباحة اثبات الاذن المطلق الشامل لما يوجد فى غير الحرام من الاحكام الاربعة فبالثانى يثبت الجنس وبالاول الفصل واخرى بان الاول لبيان الحكم الفقاهتى والثانى لبيان الحكم الاجتهادى وثالثا بان مورد الثانى قبل ورود الشرع والاول بعده قبل الاطلاع على الدليل ورابعا بان مورد الثانى الافعال المتعلقة بالاعيان ومورد الاول اعم من ذلك او بالعكس وخامسا بان مورد الثانى ما كان فيه امارة منفعة ولم يكن فيه امارة مفسدة ومورد الاول ما لم يكن فيه امارة مفسدة سواء كان فيه امارة منفعة ام لا او بالعكس وسادسا ان المقصود من الاول نفى التكليف وجوبا كان او حرمة ومن الثانى اثبات الحكم وان استلزم نفى التكليف ايضا وسابعا ان الاول يجرى فيما يحتمل الاباحة وفيما لا يحتمله اما لكونه عبادة او لقيام دليل على نفيها بالخصوص كما فى الدخول على سوم المومن بخلاف الثانى فانه لا يجرى

الاحتياط يحتمل الاباحة وثانياً ان مورد الثاني ما فيه منفعة من غير
امارة مفسدة من نص او فتوى مشتمل عن نص مع عدم احتمال الوجوب
ايضا ومورد الاول ما عدا ذلك ويشكل الاول بجعله عنوانا
كما تم جدا فان ظاهرهم في الاول ليس الا نفي التكليف المشكوك
واما اثبات الاذن الخاص فلا ويشهد لذلك تعرضهم فيه لحكم
الشبهة المحصورة اذ الظاهر ان من يجوز ارتكاب المشتبهين لا يريد
به ان ارتكاب كل منهما مباح بالاباحة الخاصة ولو في الظاهر بل
ظاهره اثبات الاذن في الجملة ودفع الحرمة والثاني مضافا الى
ان اصل الاباحة ايضا ليس من الادلة الاجتهادية ان بيان الحكم
الاجتهادي يغني عن بيان الحكم الفقاهتي لان الحكم الثابت بالاجتهاد
هو الحكم في مقام العمل ايضا فلا وجه لتعدد العنوان والثالث بانه
لا يتم عند من جعل النزاع في اصل الاباحة ايضا بالنسبة الى ما بعد
ورود الشرع وقبل الاطلاع على الدليل على ان من الحكم بالاباحة في
هذه الصورة يظهر الحكم بالنسبة الى ما قبل ورود الشرع كما ان من
الحكم بالحرمة فيما قبل ورود الشرع يظهر الحرمة فيما بعده ايضا فلا
حاجة الى تعدد العنوان والرابع والخامس بان البحث عن الاعم في
المقام يغني عن التعرض للاخص والسادس بانه يوجب التناقض عند
من يقول في الثاني بالحظر وربما يدفع بان القائل بالحظر في الثاني
يقول في الاول ايضا بالحظر بملاحظة الجهة الباعثة له على القول بالحظر

هناك

هناك وانما لا يقول به في الاول بملاحظة جهة اخرى ومع اختلاف
الجهة لا تناقض ولا يخفى تكلفه والدفع بان نفي التكليف التحريمي
في الاول ليس عند الجميع بل انما هو عند بعض اقرب واسهل نعم
يرد على هذا الوجه ايضا ما مر من انه لا حاجة الى تعدد العنوان
بل الثاني مغن عن الاول كما يرد على السابع ان الاول مغن عن الثاني
ومثله الثامن فانه لو حكم بنفي التكليف في صورة انتفاء المنفعة
او وجود امارة المفسدة او احتمال الوجوب كان الحكم به للشيء في غير
هذه الصور اولى وبالجملة الفرق بين المسئلتين وان كان حاصلا
بما اخترناه وفاقا لغير واحد من المحققين من ان الاول في مقام دفع
التكليف بالفعل والثاني في مقام دفع التكليف بالترك وبجملة اخرى من
الوجوه المذكورة ولا سيما الثلثة الاخيرة الا ان شيئا منها لا يدفع
ما يورد في المقام من عدم الحاجة الى تعدد العنوان مع اشتراكهما في
غالب الادلة وامكان الاكتفاء باحدهما عن الاخرى او بعنوان واحد
يشملهما بجميع افرادهما شمولا ظاهرا ولكن مثل هذا غير عزيز في
امكان الاكتفاء باحدهما او بما يعمهما مع ظهور الفرق بينهما وان اشتركا
في غالب الادلة لا يقضي بترك التعدد سيما ان مسئلة اصل الاباحة
كانت معنونة في كلماتهم من سالف الزمان ونزاع الاشاعرة المنكرين
للحسن والقبح العقليين فيها معروف حيث انهم بعد التنزل عن ذلك
والتسليم لادراك العقل قالوا ان العقل لا يحكم بالاباحة في المنافع الخالية

عن امارات المفسدة واما مسئلة اصل البراءة فلم تكن معنونة عندهم
كما ترى ان كثيرا من كتب الاصول خال عنها نعم لما كان عند الشك
في التكليف يتمسك في دفعه غالبا بان الاصل براءة الذمة وكان قد
تداول هذا بينهم في تضاعيف المباحث الفقهية والاصولية حتى حصل
فيها اقوال متعددة تصدى جماعة لبيان الحال فيها وفي صورها
وادلتها حتى صارت مسئلة مستقلة طويلة الذيل كما هو الشائع في
سائر المباحث التي يتطاول الكلام فيها بتطاول الانظار وتوارد الافكار

الثالث ان الحاجة الى التمسك باصل البراءة انما هي عند الشك
في التكليف اذ لو علم تحقق التكليف فظاهر انه لا يمكن دفعه بالاصل
ولو علم انتفاء التكليف فلا حاجة الى التمسك بالاصل والتكليف الذي
يدفع باصل البراءة وان كان في الغالب هو التكليف بالفعل الا ان
الشائع من موارد استعماله ان التكليف بالترك يتمسك في نفيه
باصل الاباحة الا ان المراد هنا ما يعم الامرين كما هو صريح بعض وظاهر
آخرين حيث ادرجوا في المسئلة حكم الشك في التحريم ايضا ونحن نقتفي
اثرهم في ذلك وايضا المراد بالتكليف بالفعل ما يعم التكليف الايجابي
والندبي كما ان المراد في طرف الترك ايضا ما يعم التحريمي والكراهتي
والتخصيص بالايجاب والتحريم نظرا الى ان المراد البراءة من التكليف
ولا يطلق التكليف الا عليهما مدفوع بان عدم اطلاق التكليف عليهما لو سلم
فانما هو بحسب اللغة لانه ماخوذ من الكلفة اي المشقة فيكون معنى

التكليف

التكليف لغة الالقاء في المشقة وهذا المعنى لا يتحقق في الندب والكراهة
واما في الاصطلاح فهو اعم من ذلك كما قطع به بعض الفضلاء وحكى
بانه يتناول الوجوب والتحريم بانواعهما قولا واحدا مع انه لا كلفة
في بعض الانواع على ان التكليف الندبي والكراهي ايضا لا يخلو عن
الالقاء في المشقة وان لم يكن بمثابة الاخريين والمراد بالشك في
التكليف هنا ليس هو الشك بمعنى تساوي الطرفين بل المراد انه اذا
لم يعلم التكليف بدليل قطعي او ظني معتبر فمجرد الظن بالوجوب مثلا
من غير ان يكون هناك دليل على حجية ذلك الظن لا يقدح في اجراء
الاصل ثم الشك قد يكون ناشيا عن مجرد احتمال العقل والامكان
الذاتي وقد يكون بواسطة تعارض النصين وقد يكون لاجل
وجود دليل غير ثابت الحجية او لقصور الدليل عن افادة الوجوب
كالاجماع المركب من القول بالوجوب والاستحباب او لاجمال الدليل
او نحو ذلك والاول وان كان لا اشكال في دفعه بالاصل الا
ان دخوله في محل النزاع الذي تواردت عليه الاقوال مشكل اذ من الاقوال القول
بوجوب الاحتياط والظاهر انه لا قائل به في تلك الصورة اذ ما
من شيء الا ويحتمل فيه ذلك ولان ما يحتمل الوجوب بمجرد الاحتمال
العقلي يحتمل في الغالب الحرمة ايضا فلا يمكن القول بالاحتياط فيه واما
الثاني فيأتي تفصيله في بحث تعارض الادلة ان شاء الله تعالى واما البواقي فالظاهر
دخول جميعها في محل النزاع وهل الشك الناشي عن عدم النص من قول فقيه

وما يجدونه داخل في النزاع ام لا وجهان **الرابع** في صور المسئلة و
اقسامها وهي كثيرة يحتاج اكثرها بل كلها الى التنقيح والتوضيح ولكن اقسامها
الاولية لا يزيد عن ثلثة وذلك لان المكلف اما ان يعلم انتفاء الحرمة
ولكن يشك بين الوجوب وغيره من الاحكام الثلثة الاخر كلا او
بعضا او يعلم انتفاء الوجوب ويشك بين الحرمة والثلثة الاخر
او لا يعلم انتفاء شيء منهما بل يشك بين الوجوب والحرمة ويندرج
تحت كل من هذه الثلثة اقسام فان الاول منها وهو الشبهة
الوجوبية قد يكون مع عدم العلم بالوجوب اصلا فيكون الشك في
اصل تحقق التكليف وقد يكون مع العلم به الا ان الشك في متعلقه
كان يعلم ان الشارع قد اوجب عليه شيئا ولكن لا يعلم ان ذلك
الشيء ما ذا وبعبارة اخرى ان الشك قد يكون في الحكم وقد يكون في
الموضوع وان شئت فقل ان الشبهة تارة يكون في التكليف واخرى
في المكلف به بان يكون مرددا بين امور ثم ان تلك الامور قد تكون
محصورة لا يتعسر الاتيان بجميعها وقد لا يكون كذلك وعلى الاول فاما
ان تكون تلك الامور متداخلة بعضها في بعض او تكون متباينة
وبعبارة اخرى المكلف به اما ان يكون دائرا بين الاقل والاكثر او بين
امرين متباينين وفي الثاني اما ان يكون الدوران للاشتباه في المصداق
كالواشتبه جهة القبلة او الموطوءة المنذور وطيها بغيرها واما
للاشتباه في المراد اما لتعارض الادلة كاشتباه الواجب في يوم الجمعة

بين صلوة الظهر والجمعة او لاشتمال الدليل على لفظ مجمل بلا قرينة كان
يقول جئني بزيد مع اشتراكه او لاشتباه اللفظ عليه كان يشك في
انه هل قال جئني بزيد او قال جئني بعمرو وفي الاول اما ان يكون بين
الاقل والاكثر ارتباطيين بحيث لو كان الواجب هو الاكثر لم يحصل الا
متثال بالاقل اصلا حتى بعد من ايضا او لا يكون كذلك بل الاتيان بالاقل
موجب للامتثال بحسبه وكل من هذين ايضا اما ان يكون الاشتباه
منه في المصداق او في المراد باقسامه الثلثة المتقدمة فالاول
كما لو شك الصائم في ان اليوم المعلوم انه من طلوع الفجر الى زوال
الحمرة هل انقضى في هذه الساعة او لا بل بقي منه ساعة اخرى
مثلا وكما لو دار الامر في الصلوة الفائتة بين الواحدة والاثنين
وفي الدين بين الدرهم والدرهمين والثاني والثالث كما لو شك
في وجوب السورة في الصلوة وعدمه او في ان الصلوة الواجبة
ثنائية او رباعية وكما لو شك في ان المراد بالزكوة الواجبة عليه
هل هو العشر او نصف العشر وقد يمثل لدوران المراد بين الاقل
والاكثر فيما لا ارتباط منه بين الاجزاء بغسلات الولوغ اذا شك في
انها ثلث او سبع وهذا جملة من متوهمات البرهان حيث اورد بين الاقل
والاكثر وكانه نظر الى عدم لزوم الاتصال بين الاجزاء فيكفي الاتيان
بما بقي منها ولو في ازمنة متراخية بخلاف الصلوة حيث انها لم يست
كملت والا فما ذكر من المثالين لا فرق بينهما وبين الصلوة في ان علي

وجوب الاكثر لا يكفي الاتيان بالاقل في ترتب الثمرة حتى بعد الاقل
ايضا فان الطهارة على تقدير وجوب الاكثر لا يحصل الا بالجميع هذا ثم
انه قد يزاد في هذا المقام احتمال اخر وهو ان يكون دوران المراد بين
الاقل والاكثر باعتبار الشك في حدوث تكليف اخر متعلق بالزيادة
كما لو علم انه امر باكرام زيد وشك في انه هل صدر من الامر امر
اخر باكرام عمرو ايضا ام لا ولا يخفى انه في الحقيقة خارج من الدوران
اذ الاقل متيقن والشك في الزائد شك في تكليف اخر فيندفع
بالاصل كما ستعرف ويمكن فرض صورة اخرى وهي ان يكون بين
الامرين اللذين احدهما الواجب بينهما عموم من وجه كما لو شك في
ان الواجب عليه هل هو اكرام عالم او كاتب وستطلع على حكمه
انشاء الله ثم ان كثيرا من هذه الصور يجري في القسم الثاني وهو الشبهة
التحريمية كما يأتي جملة منها في الثالث ايضا وستطلع عليها في تضاعيف
المطالب انشاء الله اذا عرفت هذه الامور فلنتكلم في الاقسام الثلثة
بصورها في ضمن مطالب ثلثة **المطلب الاول** فيما اذا كان
الشك في الوجوب من دون احتمال التحريم وفيه مقامان **الاول**
ان يكون الشك في اصل الحكم من دون ان يكون هناك علم اجمالي
بالوجوب اصلا وهذا ينقسم الى قسمين احدهما ان لا يعلم تحقق
حكم خاص من الشارع اصلا وثانيهما ان يعلم تحقق حكم خاص منه غير
التحريم ولكن شك في انه هو الوجوب او غيره وهنا له صور لان

الشك في الوجوب مع العلم بانتفاء التحريم قد يكون باعتبار دوران
الامر بين الوجوب والاباحة فقط او بينه وبين الاستحباب
فقط او بينه وبين الكراهة فقط او بينه وبين اثنين منها او
اكثر وربما يكون الامر دائرا بين غير الوجوب والحرمة من الثلثة
الاخر وهذا وان كان خارجا عن محل الكلام الا انا نشير الى جميع الصور
بين غير التحريم من الامور الاربعة الاخر وهي احدى عشر صورة
اذ الدوران اما بين اثنين من الامور الاربعة وله صور ست
او بين ثلثة منها وصوره اربع او بين مجموع الاربعة وهي صورة واحدة
وسيأتي تفصيل جميع هذه الصور في القسم الثاني الموضوع لبيانها
انشاء الله واما القسم الاول وهو ان يكون الشك في وجوب شيء
من غير علم بتحقق حكم خاص فيه من الشارع اصلا فقد نقل فيه
اقوال ثلثة **احدها** وهو المعروف بين الاصحاب الحكم بعدم
الوجوب وبراءة الذمة بل عن المحقق في اصوله وصاحب المعالم في
بحث الاستصحاب دعوى اتفاق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية
يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية وعن الشيخ الحر دعوى
اجماع جميع المجتهدين والاخباريين على ذلك وانه عنون في الفصول
المهمة بابا لاثبات ذلك ونفي وجوب الاحتياط وصرح السيد
صدر الدين بكون عدم الوجوب امرا وفاقيا بين العلماء الاخباريين
والمجتهدين وانه لم يدع احد ان ما يحتمل الوجوب حكمه الوجوب وعن

صاحب الحدائق انه في مقدماتها وفي درره النجفية ايضا بعد
ان قسم البرائة الاصلية فيهما الى قسمين احدهما انها عبارة عن
نفي الوجوب في فعل وجودي الى ان يثبت دليله قال وهذا
القسم مما لا خلاف ولا اشكال في صحة الاستدلال به والعمل
عليه اذ لم يذهب احد الى ان الاصل الوجوب حتى يثبت عدمه
وعن درره ايضا ان كان الحكم المطلوب دليله هو الوجوب فلا خلاف
ولا اشكال في انتفائه حتى يظهر دليله ثانيهما القول بوجوب
الاحتياط حكاه عن صاحب الفوائد المدنية ونقل عن صاحب الحدائق ايضا
انه مع قوله في كتابيه بالبرائة كما سمعت ناقض نفسه فيهما عند
ذكره مسئلة الاحتياط وقال بوجوب الاحتياط تبعا لمن تقدمه
واخذا من كلامه ثالثها ما نقله الفاضل التقي ره عن المحقق
من انه بعد اختياره حجية اصل البرائة في كتابه الاصول مطلقا
خصها في المعتبر بما يتم به البلوى وفيه ان عبارته في مقدمة الكتاب
المذكور غير مساعدة للحكاية فانه هناك قسم الاستصحاب الى اقسام
ثلثة استصحاب حال العقل وفسره بالبرائة الاصلية واستصحاب حال
الشرع ورابعها ان يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه وذكر هذا بعد القسمين
الاولين وقال بعد ذكره وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل
لظفر به اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال
حجة ولا يخفى ان هذا ليس تفصيلا في حجية اصل البرائة بل انما هو

تفصيل في حجية الاصل الاخر الذي جعله مقابلا له وهو كون عدم
الدليل دليلا على العدم ولعله اشار الى هذا التفصيل في موضع
اخر من المعتبر ثم حكى هذا التفصيل عن صاحب الفوائد المدنية وقد نقل
عنه اختياره البرائة ايضا في طي كلماته وقد سمعت قوله بوجوب
الاحتياط ايضا فهو مضطرب الكلام في هذا المقام مع ان ما ينقل
من كلماته مبنية على توهم ان القائلين بحجية اصل البرائة يجعلونه
دليلا على الحكم الثابت في نفس الامر حيث يشكو عليهم بانه لا ملازمة
بين اصل البرائة وما حكم به الشارع في الواقع فكيف يجعل دليلا
عليه مع انك تعلم انهم لا يقولون بذلك اصلا وانما يتمسكون
به في مقام العمل معترفين بجهلهم بالواقع وكيف كان فينبغي لنا
تحقيق الكلام في الاقوال الثلثة وان كان بعضها نادرا جدا
او كان نسبته الى قائله غير ثابتة فنقول اما القول الاول فهو
الصواب فله بعد ما سمعت من الاجماعات وجوه الاول ان
الحكمة في بعث الانبياء ونصب الاوصياء هو تبليغ الاحكام الى الانام
وهو بالنسبة الى المخاطبين الحاضرين بالمشافهة وبالنسبة الى غيرهم بنصب
دليل يدلهم عليه فاذا انتفى الدليل ولم يحصل منهم البيان انتفى الحكم و
التكليف اذ لو كان هناك تكليف لكان عليه دليل بمقتضى الحكمة المذكورة
ويشكل بان هذا يتم ان قطعنا بعدم صدور البيان منهم عليهم السلام
اصلا واما اذا لم نقطع بذلك بل كان صدوره محتملا كما هو الحال

في غالب الوقايع والمسائل فكيف يقطع بعدم التكليف اذ لعله كان هناك
تكليف وبيان لم يصل الينا ومقتضى العقل ان يعمل بالاحتياط تحرزا
عن الضرر المخوف بالمخالفة ولا يلزم الحرج المنفي لقلة ما اشتبه فيه وجوب
ولو فرض كثرتها بحيث يقطع بلزوم الحرج المنفي وانتفاء الوجوب
في المجموع فيحكم بالوجوب الى حد لا يلزم فيه ذلك فنقول ان جميع ما
يحتمل الضرر بمخالفته يحكم العقل فيه بالاحتياط فاذا علم ان لا
وجوب في الجميع يحكم بعدم وجوب ما يكون احتمال الضرر فيه اقل
ووجوب ما عداه وهكذا الى ان ينتفي العلم المذكور ويصير وجوب
جميع ما بقي من المشكوكات جائزا عند العقل فيحكم ح بوجوب هذا
الجميع فان قيل العقل يحكم بانتفاء التكليف ما لم يصل البيان الى
المكلف بعد بذل وسعه في الفحص عن الادلة اجيب بان حكم
العقل بذلك غير مجد لعدم حجية الظن وحكمه بذلك قطعا كما
هو صريح جمع وظاهر اخرين ممنوع ثم نقول ان لم يكن المكلف متفطنا لاحتمال الوجوب
اصلا او كان متفطنا له ولكن لم يحصل له من هذا الاحتمال خوف
بالمخالفة بوجه لكون ذلك الاحتمال معدوما عنده من الاحتمالات
السوداوية الشبيهة بخيالات المجانين الناشئة عن مجرد الامكان
الذاتي او لقيام بعض الوجوه عنده الذي دفعه لاحتمال الضرر عنه صح دعوى
قطع العقل بعدم الوجوب ح واذ ليس فليس وقد يوجه انتفاء الوجوب
بان التكليف بالشيء هو طلب فعله او تركه والطلب هو بيان المطلوبية

لمن طلب عنه فاذا لم يكن بيان له يكون تكليفه قبيحا بل لا يكون تكليفا
بل قيل ان التكليف من دون بيان تكليف بما لا يطاق واقول توضيح الكلام
وتحقيقه في بيان قطع العقل بعدم التكليف عند عدم البيان هو ان العقل
بعد قطعه بان الله تعالى عالم بكل شيء وقادر على كل شيء وانه تعالى حكيم
لم يخلق الخلق عبثا ولا لغرض عائد اليه تعالى عن ذلك بل انما خلقهم
لما يرجع اليهم من الفوز بالسعادات ونيل الخيرات مع ما يرى بالعيان
من ان العبد لا يعلم نفعه عن ضرره ولا يعرف خيره عن شره
ولا يميز طريق النجاة عن طريق الهلاك يقطع بان الله القادر
الحكيم لا يعذبه على شيء ما لم يبينه له ولم يعرف له حاله والا
لكان له على الله حجة ولاجل هذا اوجب على نفسه بعث الانبياء
ونصب الاوصياء وبيان الشرايع والاحكام كما نطق به الكتاب و
السنة فان كثيرا من الايات والاخبار والادعية تدل على انه
تعالى لو لم يفعل ذلك لكان للخلق عليه حجة ولا ريب ان هذا الوجه
جار بالنسبة الى كل مكلف فان من بذل وسعه في طلب حكم فلم يجده
او كان ممنوعا عن الطلب بحيث لا يمكنه الفحص عنه والاطلاع عليه
لو عاتبه الله تعالى على مخالفة ذلك الحكم لكان له ان يحتج عليه تعالى
بانك كنت قادرا على ايصال الحكم الي فلو بينته لي لاطعتك والبيان
لساير الناس مع الحجب عنه لا يوجب رفع العذر عنه واتمام الحجة
عليه بعد ان لا يكون تقصير منه في ذلك هذا غاية ما يمكن ان

يقال في قطع العقل بالبرائة فمن قطع عقله بذلك او ظن به وقطع
عقله بحجية الظن كان اصل البرائة عنده من الادلة العقلية
ومن لم يكن كذلك فالمناط عنده في حجية هذا الاصل هو ما دل
عليه من الاجماع والكتاب والسنة التي منها الاستصحاب فاذن
يكون هذا الاصل من الادلة الشرعية دون العقلية الثاني
ان البرائة كانت ثابتة في حال الصغر ونحوه فيستصحب عند الشك
في زوالها وهذا يتم فيما لم يعلم فيه ارتفاع البرائة السابقة
بعد تعلق الامر بالموقت الثالث جملة من الايات منها قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان المتبادر من البعث
هو تبليغ الحكم الى المكلف واذا انتفى العذاب بدونه انتفى التكليف
في الظاهر وان فرض كون المشكوك واجبا في الواقع فان الوجوب
في الواقع لا يستلزم العذاب بمخالفته مطلقا بل اذا علم الوجوبية
ومع ذلك خالفه كان معذبا او مستحقا للعذاب او استحقاقه
لازم لتعلق الوجوب بالمكلف لا لنفس الوجوب الواقعي فانه شأني
لا فعلي واستحقاق العقاب انما هو فرع التكليف الفعلي فلا
يتوهم ان هذه الاية تدل على نفي الوجوب والحرمة الواقعيين وقد
يحتج بهذه الاية لنفي الملازمة بين حكم العقل والشرع نظرا
الى ان ما حكم العقل بوجوبه او حرمته لو كان واجبا او حراما
شرعا لعذب الشارع على المخالفة وقد نفى التعذيب ما لم يبعث

رسولا وان كان حكم العقل موجودا واجاب عنه بعض الاعاظم بجواز
العفو مع استحقاقه نظرا الى اصل البرائة وهو عجيب لمكان التنافي بينهما
كذا قيل وفيه انه لا منافات بينهما اذ القائل بالوجوب في المسألة
لا يقول بالعفو في ترك المشكوك بل يجعله كترك سائر الواجبات
وح فيصح الاستدلال بالاية ردا عليه مع القول بالعفو فيما دل عليه
العقل ولم يرد به الشرع ومنها قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما
بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون فقد روى في تفسيرها
عن عبد الاعلى ابن اعين انه سئل الصادق ع عن هذه الاية
فقال ع حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه ومنها قوله تعالى ليهلك
من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة فان مقتضاه انه
لا هلاكة مع عدم البينة فما لم يقم بينة وللمكلف على مطلوبيته شيء
لم يكن مكلفا به ومعاقبا على تركه ومنها قوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا ما اتيها فان الاتيان لا يصدق في حق من لم يقم عنده
دليل وربما يمنع ظهور الاية فيما ذكر بدعوى ان الظاهر منها انه تعالى
لا يكلف نفسا الا بقدر قدرتها ووسعها وفيه نظر ولا سيما بعد
ما ورد من رواية ابن اعين السابقة قال قلت له اصلحك الله هل جعل
في الناس اداة ينالون بها المعرفة قال فقال لا فقلت فهل كلفوا
المعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا
يكلف الله نفسا الا ما اتيها الخبر الرابع جملة من الاخبار منها المروي

عن الصادق ع في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي فان الظاهر منه ان كل شيء من الافعال مرخص فيه
يجوز فعله وتركه ما لم يرد فيه نهي والمراد بالنهي ما يعم النهي من الفعل و
او الترك اي حتى يرد فيه قيد وحبس كما يشهد به ما عن رواية
الشيخ من ان فيها امر او نهي وما عن رواية اخرى من انه حتى
يرد فيه نص والمراد بالورود اما الوصول الى المكلف او مجرد
صدوره عن النبي ص والائمة ع وان لم يصل اليه وعلى الاول فلا
اشكال في الاستدلال وعلى الثاني نقول ان لم يصل النهي عنه
الى المكلف يكون ورود النهي فيه مشكوكا فيحكم بالاطلاقه حتى يثبت
ورود النهي ومجرد احتمال الورود لا يكفي في دفع الاطلاق كما هو الحال
في سائر ما يجعل له غاية فانه محكوم ببقائه حتى يثبت تحقق الغاية
وايضا الظاهر من الورود ما كان على نحو يعتمد عليه ويتعين العمل
بمقتضاه فلو ورد النهي او الامر بطريق ضعيف لا حجية فيه كان
كعدم الورود وكذا الورود مع المعارض المكافي له فانه لا يتعين
العمل به ح فيكون عند من يعمل بالاصل فيما تعارض فيه النصان
كالعدم لمعارضته بمثله وتساقطهما وربما يحمل الخبر على ما يوجب سقوط
الاستدلال به ولكنها لبعدها عن ظاهره مما لا ينبغي في الدلالة يعتنى
بها منها مثل الحمل على ان كل حكم عام او مطلق يجب ابقاؤه على حاله
حتى يثبت تخصيصه او تقييده او على ما لم يعلم كونه فردا لنوع معلوم

الحلية او لنوع معلوم حرمته او على ما قبل اكمال الشريعة او على ما يتم به
البلوى او على التقية او على من لم يبلغ اليه احاديث الشبهة والاحتياط
ومنها ما عن توحيد الصدوق في صحيحة حريز عن الصادق ع قال قال
رسول الله ص رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا
عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد
والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة ورواه
في الفقيه ايض وكذا رواه الكليني باختلاف يسير في اخر كتاب الايمان
والكفر ايض والمراد برفع هذه التسعة عنهم انه تعالى لا يواخذهم عليها
واذا لم يكن مواخذة فيما لا يعلم ثبت البرائة عن المشكوك واحتمال
ان يكون المراد رفع المواخذة من باب العفو مع تعذره لا يلائم تمسك القائل
بالوجوب ايضا كما مرت الاشارة اليه والحمل على ان المراد رفع نفس
تلك الامور عن مجموع الامة وذلك لوجود الامام ع فيهم الذي
يكون كل هذه الامور مرفوعة عنه بعيد عن الفهم بل الظاهر في المقام
ارادة رفع المواخذة عن كل واحد واحد من الامة فان قيل يلزم
ح اضمارات متعددة وعلى الاول اضمار بل مجاز واحد في الامة قلنا تعدد
الاضمار كاتحاده لم يكف اضمار واحد قبل لفظ التسعة مع ان المناط هو
الظهور العرفي وهو فيما ذكرناه هنا نعم في الخبر اشكال وهو ان ظاهره
ان الامم السابقة يواخذون على هذه التسعة مع انه مناف لمذهب
العدلية وقد يدفع بوجوه احدها ان المفهوم غير ملحوظ هنا بل المقصود

ان المواخذة على هذه الامور مرفوعة عن امته واما ان سائر الامم ليسوا
كك فلا وثانيها ان المراد رفعها عن مجموع الامة كما مر والاشكال بانه لا بد
من وجود معصوم في كل عصر فيكون الحال في سائر الامم ايضا كهذه الامة
مدفوع بانه وان كان يجب ذلك في كل عصر لئلا يخلو الارض عن
الحجة الا انه لا يجب في كل امة فان امة عيسى وموسى على نبينا وآله
وعليهما السلام ليس فيهم حجة في عصرنا وانما الحجة فينا فيكون معنى الخبر
ان هذه التسعة رفعت عن مجموع امتي في جميع الاعصار لوجود الحجة فيهم دائما
بخلاف غيرهم فانها ليست مرتفعة عن مجموعهم في بعض الاعصار وثالثها ان
المراد ان المواخذة على هذه التسعة مرتفعة عن هذه الامة مطلقا
سواء كانت مسببة عن اختيارهم ام لا بخلاف الامم السابقة فانها ليست
مرفوعة عنهم ان كانت ناشئة عن اختيارهم ويمكن دفع الاشكال ايضا
بان المرفوع عن هذه الامة هو مجموع التسعة واما سائر الامم فلم يكن المجموع
مرفوعا عنهم بل انما كان المرفوع بعضها فيبقى انتفى لبعض الاخبار دلالة
على ذلك ومنها ما رواه في الكافي في باب حجج الله على خلقه عن ابي الحسن
زكريا بن يحيى عنه ع قال ما حجب الله تع علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
فان المراد بالموصول اما الموضوعات يعني الموضوعات التي لم يعلم ماهياتها كما
كالصلوة مثلا او لم يعلم احكامها فهي موضوعة اي المواخذة عليها موضوعة
او حكمها او التكليف بها موضوع عنهم فلا حرج عليهم في تركها ولا في فعلها
او المراد بها الاحكام اي الاحكام التي منع الله علمها عن العباد من الوجوب

والتحريم

والتحريم واخويهما او الاولين فقط او جميع الخمسة التكليفية او هي مع الوضعية
فلم يعلموا بها موضوعة عنهم واياما كان فدلالته على المراد واضحة ولنفرض وضع
الاباحة ايضا في بعض الصور المذكورة لا يضر بالمقصود فان وضع الاباحة
مع وضع سائر الاحكام الاربعة الاخر هي ايضا مشكوكة فرضا يكفي في الحكم بالبرائة
ودفع الحرج مع ان الظاهر من الخبر بقرينة الوضع هو غير الاباحة من الاحكام
ولو جعل الموصول اعم من الموضوعات والاحكام الاربعة كان حسنا وكان
المراد بالوضع معناه المطلق المتحقق في جميع الاربعة في كل يكون بحسبه
فوضع الموضوعات واسقاطها عبارة عن اسقاط حكمها والمواخذة عليها
ووضع الاحكام عبارة عن اسقاطها نفسها فان قلت مقتضى جمع المحلى ان
الوضع انما هو اذا حجب العلم عن كل العباد ومن اين يعلم ذلك حتى يحكم
بالبرائة قلنا اولا ان اطلاق الجمع على الجنس في امثال المقام شائع بل
قد مر في مقامه انه من اطلاقاته الحقيقية وثانيا ان الجزاء اذا كان
فيه ضمير يرجع الى العام كما في المقام كان المفهوم منه عرفا التوزيع فالمعنى
كل عبد حجب الله علم شئ عنه فهو موضوع عن ذلك العبد كما ان المعنى في
قولك ان جائك العلماء فاكرمهم ان كل واحد منهم جائك فاكرمه لا انه
لا اكرام الا اذا حصل المجئ في الجميع نعم يفهم هذا في مثل قولك ان جائك
العلماء فاكرم زيدا وفيه ان الظاهر مما حجب الله ما لم يجعل طريقا الى علمه
فيختص بمعرفة ذاته وكيفية صفاته وسائر الاسرار والعلوم الغامضة على
ان عدم العلم قد يكون بفعل العباد كالتقصير في الايصال وفيه منع بل الظاهر

عمومه لكل ما حجبه الله تع عن عبده سواء كان من المعارف الالهية
او الاحكام الفقهية وسواء كان الحجب بتقصير من العباد في الايصال او بغيره
ومنها ما روي عنهم ع ان الناس في سعة ما لم يعلموا وعن بعض النسخ
ان الطرق الناس في سعة ما لا يعلمون واياما كان فالظاهر ان سعة بالتنوين
ولفظة ما زمانية اي في سعة عن كل شئ ما دام لم يعلموا او لا يعلمون
ذلك الشئ او ان سعة مضافة الى ما وهي موصولة او موصوفة اي في سعة
الشئ الذي او في سعة شئ لم يعلموه او لا يعلمونه اي ليس لهم بالنسبة
الى ذلك الشئ ضيق بحيث لم يكن لهم التعدي عن فعله الى تركه او عن تركه
الى فعله بل انهم في سعة منه ان شاؤا فعلوه وان شاؤا تركوه ومنها
صحيح ثعلبة بن ميمون المروي في الكافي والتوحيد ايضا عن عبد الاعلى
ابن اعين قال سألت ابا عبد الله ع عمن لم يعرف شيئا هل عليه شئ قال
لا ولكن يشكل هذا بان ظاهره ان من لم يعرف شيئا اصلا كالمجانين
وضعفاء العقول والاشخاص الذين لم يسمعوا صيت الاسلام او سمعوه
ولكن لم يعرفوا شيئا من الاحكام او عرفوا دائما الجملة من الضروريات
مثلا فلا دلالة له على المطلوب بظاهره وربما يورد مثله في الخبر السابق
ايضا باعتبار ان حذف المتعلق فيه يفيد العموم اي ما لم يعلموا شيئا اصلا ولكن
يدفعه ان الظاهر عموم متعلق السعة ايضا فلا عموم في متعلق العلم كما اشرنا
اليه عند بيان الجمع المحلى وارد على تقدير اضافة السعة اصلا ومنها ما رواه
حفص عن ابي عبد الله ع من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وجه الدلالة كما بينه

لبعضهم

لبعضهم ان من فعل ما يعلم وجوبه او ندبه وكف عما يعلم حرمته او كراهته
كفاه الله تعالى مؤنة تكليف ما لم يعلم واورد بانها تدل على ان سبب
الكفاية هو العمل بجميع ما علم فيمكن ان يكون من باب الحسنات يذهبن
السيئات ولم يدل على ان ما لم يعلم مباح بل مفهوم الشرطية يدل على خلاف
المطلوب وقد يستدل ايضا بروايات اخر قاصرة الدلالة ولا حاجة
بنا الى تطويل الكلام فيها اذ فيما مر كفاية وقد استدل ايضا بما ثبت
بالاشارة اليه في اصل الاباحة من انا نقطع بان المسلمين من
زمن الرسول ص الى زمن القائم ع ما كانوا يتوقفون في كل واحد من حركاتهم
وسكناتهم وماكولهم وملبوسهم وغير ذلك وبان الرسول ص من يوم البعث
لم يلزمهم بذلك بل كان يبلغهم التكليف دون الرخصة وكذا كان حال
الائمة وطريقة المسلمين في الاعصار والامصار وبعد انه معارض
بنبو لهم في كثير من الاحكام وقد قال الله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون ولو كان الاصل فيما لم يرد حكمه الاباحة لما سألوا واما انهم
لم لا يتوقفون فيما هي في الاكثر ما لا يمكن انفكاكهم عنها او كان
مما علم اذن الشارع فيها عادة او بملاحظة تقريره او بالعمومات ونحوها واما
ما جوزوا فيه النهي او الامر فلا نم عدم توقفهم فيها وتركهم السؤال عنها
واما قياس هذه الاقصة على بدو البعث فانما يصح لو كان النزاع في مطلق
ما لم يصل فيه نهي او امر سواء علم عدم صدورهما او احتمل واما اذا كان

فى الثانى فلاحظ هذا والقول بلزوم الاحتياط ما ياتى فى المطلب الثانى
انشاء من الاخبار الشاملة للمقام ايضا مع جوابه واما القول بالتفصيل
فقد عرفت نسبته الى المعتبر مع ما فيها فيحتمل صاحب الفوائد انه تحسين
هذا التفصيل ونسبه الى المحقق فى اصوله وينبغى نقل كلامهما اولا ثم
تحقيق ما هو الصواب فى المقام فنقول قال المحقق فى اصوله كما عنه اعلم
ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا
جاز لخصمه ان يتمسك فى انتفائه بالبرائة الاصلية فيقول لو كان ذلك
ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا
الدليل الا ببيان مقدمتين الاولى انه لا دلالة عليه شرعا بان
ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها والثانية
ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه
لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو
تكليف بما لا يطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة
الشرع منحصرة فيها لكن بينا انحصار الاحكام فى تلك الطرق وعند هذا
يتم كون ذلك دليلا على نفى الحكم وعن صاحب الفوائد انه بعد ان استحسن
هذا الكلام واثنى على المحقق تحقيق كلامه ان المحدث الماهر اذا تتبع الاحاديث
المروية عنهم ع فى مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر لعموم البلوى
بها واذا لم يظفر بحديث يدل على ذلك الحكم ينبغى ان يقطع قطعا عاديا

بعدمه لان جما غفيرا من افاضل علمائنا اربعة الاف منهم تلامذة الصادق ع
كما فى نقله عن المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا عليهم الصلوة والسلام فى مدة
تزيد على ثلثمائة سنة وكان همهم وهم الائمة ع اظهار الدين عندهم وتاليفهم
كلما يسمعونه منهم فى الاصول لئلا يحتاج الشيعة الى سلوك طريق العامة
وليعمل ما فى تلك الاصول فى زمن الغيبة الكبرى فان رسول الله
والائمة ع لم يضيعوا من كان فى اصلاب الرجال من شيعتهم كما تقدم
فى الروايات المتقدمة ففى مثل تلك الصورة يجوز التمسك بان نفى
ظهور الدليل على حكم مخالف للاصل دليل على عدم ذلك الحكم فى الواقع
الى ان قال ولا يجوز التمسك به فى غير المسئلة المفروضة الا عند العامة
القائلين بانه صلى الله عليه وآله اظهر عند اصحابه كل ما جاء به وتوفرت الدواعى على جهة
واحدة على نشره وما خص احدا بتعليم شئ لم يظهره عند غيره ولم يقع
بعده ص فتنة اقتضت اخفاء ما جاء به انتهى واقول لا يخفى انه لا
تفصيل فى الكلام المنقول عن المحقق بل ظاهره ان بعد انحصار الادلة
والفحص عنها او عدم وجود دليل على التكليف فيها يحكم بنفى التكليف مط
من غير اشارة فيه الى الفرق بين ما يتم به البلوى وغيره بل قوله
لانه لو لم يكن عليه دلالة الخ ظاهر الشمول للقسمين جميعا وهذا هو
الصواب ان اراد نفى الحكم بحسب الظاهر وفى مقام العمل واما ان اراد
نفيه بحسب الواقع فلا بد من التفصيل وكان صاحب الفوائد حمل كلامه
عليه ولذا قيده بما يعم به البلوى وتوضيح المقام انا ان قلنا ان اصل

البرائة نوع من الاصل الاخر المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل على
العدم ويكون النظر فى هذا الاصل الى نفى الحكم بحسب الواقع سواء كان
حكما وضعيا او تكليفيا الا ان نفى الحكم التكليفى يسمى باصل البرائة ايضا كما
ذهب اليه الفاضل القمى ويوافقه ما سبق عن صاحب الفوائد من انه جعل
اصل البرائة دليلا على نفى الحكم فى الواقع وحملنا كلام المحقق ره على هذا كان هو
غير بعيد لكان المتجه تقييد هذا الحكم بما يعم به البلوى اذ فى غيره لا يصير
عدم الدليل دليلا على العدم فى الواقع كما عرفت من بيان الفوائد وستعرف
ايضا نظرا الى ان ذاك ناظر الى الواقع واصل البرائة ناظر الى مقام
العمل وحملنا الكلام المنقول عن المحقق ايضا على هذا اعنى على مقام
العمل لكان الاطلاق متجها وايراد صاحب الفوائد عليه مندفعا لان
فى مقام العمل نحكم بعدم لزوم شئ علينا ما لم نعلم لنا دليله وان كانت
المسئلة مما تعم به البلوى لاطلاق ما مر من الادلة على هذا الاصل بل
عمومها والتفصيل فى مسئلتنا المقصود بها نفى التكليف فى الظاهر لا وجه له
وما مر من صاحب الفوائد لبيانه على فرض تمامه انما يجرى فى الاصل
الاخر الناظر الى الواقع كما هو ايضا اجراه هناك وان توهم ان مسئلتنا ايضا
مندرجة فيه ولكن قد عرفت انه ليس كل شئ من ادلة القوم هنا
ليست معتدة لذلك بل كلها جارية فى مقام العمل والفقاهة لا فى مقام
الاجتهاد كيف وفى كثير من الموارد نعلم ان الحكم فى الواقع على خلاف ذلك
كما لو اوجب الشارع فى وقت معين شيئا مجملا لا يمكننا امتثاله بوجه

فانا نعلم ان فى الوقت الفلانى قد اوجب فى الواقع ذلك الشئ مع انا نجرى
هذا الاصل فى مقام العمل ونقول لعدم علمنا به وعدم امكان الامتثال
لنا لا تكليف به علينا هذا ثم انه لما انجر الكلام فى المقام الى الاشارة
الى الاصل الاخر المعروف بينهم من كون عدم الدليل دليل العدم فبالحرى
ان نفصل فيه المقال ونرفع عنه الابهام والاجمال ونوضحه بتفسير
التحقيق فيه وفى الفرق بينه وبين اصل البرائة فنقول قد يرجع اصل
البرائة الى هذا الاصل بجعل الاول ايضا دليلا اجتهاديا كما سمعت عن
صاحب الفوائد والقوانين وقد يعكس فيرجع هذا الاصل الى اصل البرائة
بجعله دليلا فقاهتيا كما عن الشهيد حيث ان المنقول منه فى الذكرى
انه رجعه الى البرائة الاصلية لان ما يلزم منه اسقاط التكليف لا نفى
الحكم الواقعى واليه ذهب بعض الفضلاء ايضا حيث جعل مقتضى الاصلين
نفى الحكم فى الظاهر الا انه جعل النسبة بينهما عموما من وجه بجريان
اصل البرائة فى الموضوعات دون الاخر وجريان الاخر فى الاحكام الوضعية
دون الاول وفى كلا الارجاعين نظر اما اولا فلان ذلك الاصل كما صرح
به بعض الافاضل نفاه الاكثرون منا مطلقا وفصل بعض بين ما يعم
البلوى وغيره واما اصل البرائة فمما اثبته الاكثرون مط بل ادعى الاجماع
عليه وايضا ارجاع احدهما الى الاخر خلاف ظاهر ادلتهم بل خلاف ظاهر
عباراتهم حيث يقولون عدم الدليل دليل على العدم فان الظاهر من العبارة
ان ظرف النسبة والموضوع والمحمول جميعا هو الواقع فاذن الاظهر فى الفرق

بينهما كما صرح به بعض ونظيره من اخرين هو ما مرت الاشارة اليه من
ان الاول ناظر الى الواقع والثاني الى الظاهر ح فالحق في الثاني الحاق القول
بالحجية كما عرفت واما الاول فقد نقل فيه اقوال ثلثة ثالثها التفصيل
بين عام البلوى وغيره للمثبت مطلقا انه لو كان هناك حكم لوجب على
الشارع نصب دليل عليه وان لم يصل ذلك الدليل الى الكل فاذا علم انتفاء
الدليل في الواقع علم انتفاء الحكم في الواقع واذا ظن ذلك ظن هذا ويرد
عليه اولا بانه لو كان كك لزم اجتماع النقيضين لانه يكون عدم
دليل العدم ايضا دليلا على عدم العدم وثانيا بان لكل واقعة حكما
وان لم يصل الينا وثالثا بان قول الشارع كاشف عن الحكم لا علة
واقعية له ولا ترتيب بين عدم الكاشف وعدم الحكم ويدفع الاول
بان العدم لكونه موافقا للاصل لا يحتاج الى بيان كما صرح به في
نفي الاستدلال على عدم نقض الوضوء بالمذي والثاني بانه مع كونه
محل كلام عند بعض الاعلام ومنافيا لما عن جمع من اصحابنا من
قوله فيما يتم به البلوى انما يقتضي ان لا يتحقق في الواقع انتفاء الدليل
لانه بعد تحققه لا يدل على عدم الحكم والثالث بان العقل يحكم
بلزوم نصب الدليل على الحكم ويحكم بانتفاء الحكم عند انتفاء الدليل نظرا الى
انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم وللنافي ما ذكر من الايرادات الثلثة
مضافا الى ما اشتهر من ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وللمفصل
ما مر في كلام صاحب الفوائد المدنية واقول التحقيق ان لكل شيء حكما

عند

عند الشارع وهو عالم بجميع ما فيه من المصالح والمفاسد وما يترتب
عليه في كل وقت وكل حال ولله بالنسبة الى كل واحد من المكلفين حكم
في كل واقعة الا ان ذلك الحكم قسمان احدهما الحكم الواقعي على الاولى الذي
لا يتعلق وربما لا يحصل تلك الشرائط الا بعد مضي ازمنة متطاولة كزمان
ظهور القائم عجل الله فرجه مثلا فلا يكون حكما او تكليفا بالفعل بل
~~يكون تكليفا بالفعل~~ بل يكون تكليفا شأنيا وهذا لا يجب تبليغه اليهم
ولا يلزم نصب دليل عليه بل هو محزون عند اهله الى ان يبلغ وقته وثانيهما
الحكم المتعلق بالعباد المطلوب بلوغه اليهم بدلالة العقل او بيان الشرع
في امثال هذه الازمنة ولا سيما حضور هم التي هي ازمنة التقية و
ظهور دولة الباطل وغيبة الامام الحق وهذه ايضا احكام واقعية
صادرة من الشارع وهي التي بلغوها الينا ونصبوا الدليل عليها وهي
ربما يطابق الاحكام الاولية وربما يخالفها والمجتهد الناظر في
الادلة الشرعية طالب لهذه الاحكام وما يؤدي اليها علما او ظنا
هي التي نسميها ادلة اجتهادية وما يستنبط منها هي تلك الاحكام التي عرفت
انها احكام واقعية وان كانت ثانوية الا ان الاصحاب رضوان الله
عليهم كثيرا ما يسمونها احكاما ظاهرية نظرا الى ظهورها من الادلة و
لعدم قطعهم بمطابقة ما استنبطوها لما هو مقتضى تلك الادلة ومراد
الشارع منها ثم للشارع ايضا لمن انقطعت يده عن هذه الادلة حكما كالاحتياط
او البرائة او نحو ذلك وهذه هي التي تسمى ادلتها ادلة فقاهتية اذا عرفت

هذا فنقول ان كان المراد بالحكم الذي يحكم بانتفائه عند انتفاء الدليل عليه
هو القسم الاول اي الحكم الواقعي الاولي كانت الملازمة المدعاة في دليل المثبت
ممنوعة اذ لا يجب فهم ذلك الحكم ولا انه مطلوب من المكلف حتى يجب نصب
دليل عليه وان اراد القسم الثاني ثبتت الملازمة لقبح التكليف من دون البيان
الا ان الشأن في اثبات ان ذلك الحكم مما لم ينصب الشارع دليلا عليه اصلا
غاية الامر عدم وجدان الدليل عليه ولعله نصب دليلا عليه الا انه
ذهب بالحوادث او خفي وجه دلالته نعم كثيرا ما يظن بل وربما يقطع فيما
يتم به البلوى من عدم وجدان الدليل على شيء من الاحكام الاربعة غير
الاباحة عدم وجود الدليل عليها فيحصل المظنون او المقطوع ح انتفاء تلك
الاحكام واقعا وان الحكم في المقام هو الاباحة الا ان الشارع لم ينصب
عليها دليلا بالخصوص اكتفاء بالعمومات او انه نصب الدليل عليه ايضا
الا انه لم يحفظ عليه لما ذكروا اما في غير ما يتم به البلوى فلا يظن غالبا
عدم نصب الدليل بل ربما يكون المظنون صدور البيان عن الشارع و
ان لم يحصل الاطلاع عليه وح فلا وجه للتمسك بعدم الدليل والقول
بعدم تحقق التكليف من الشارع نعم ح يتمسك باصل البرائة ويحكم بان
التكليف المظنون صدوره من الشارع مثلا غير متعلق بهذا الشخص نظرا الى
الجهل به وعدم قيام دليل عليه بالنسبة اليه وبالجملة فالمسئلة باعتبار
ان المراد بالحكم ما ذا وان المراد بعدم الدليل هل هو عدمه قطعا او ظنا
او عدم الاطلاع عليه وان كان مظنون الوجود او مشكوكه بحسب الواقع وباعتبار

ان الواقعة

ان الواقعة هل يمكن خلوها من الحكم او لا تحصل لها شقوق واحتمالات
بعضها من اقسام نفس المسئلة وبعضها مندرج في اصل البرائة
وحال الكل ظاهر مما بيناه كما ان حال ما مر من الاقوال والادلة
والجرح مما اخترناه واوضحنا فليتفطن ولا يذهب عليك ان ما اخترناه
من الاقوال المذكورة وهو القول بالتفصيل ليس تفصيلا في اصل المسئلة
وان عدم الدليل دليل على الحكم مطلقا بل انما هو تفصيل في اثبات المرجوح
وهو ان المقام الفلاني مما ليس فيه دليل على التكليف فانه لما كان
مستنده عدم الوجدان غالبا كان الصواب فيه التفصيل المذكور
فلا تغفل القسم الثاني فيما اذا علم تحقق حكم خاص من الشارع
في الواقعة الخاصة ولم يعلم انه الوجوب او غيره مما سوى التحريم
وقد عرفت انه يتصور الى صور احدى عشرة الاولى ان يكون الحكم الخاص
المعلوم تحققه دائرا بين الوجوب والاباحة وستعرف في ذلك من الصور
الاتية ان الحكم الظاهري هنا هو الاباحة بل الاستحباب الثانية ان يكون
دائرا بين الوجوب والاستحباب ومنه وجوه احدها تقديم الوجوب
اما لما يأتي من ادلة القائلين من الاحتياط ودفع الضرر المظنون او
الموهوم او ان هذا هو المعهود من طريق الموالي والعبيد وعليه بناء ارباب
العقول في مثل المقام وان لم يكن هنا بناؤهم مخصوصا لسابقه ولعله
هذا ما عن بعضهم من اختياره الاحتياط هنا مع اختياره البرائة في السابق
وفيه منع تلك الادلة كما يأتي واما بناء العقلاء فلو سلم فهو في الامور

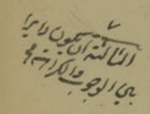
العرفية واما الدلائل الشرعية فبنائهم فيها على البرائة وثانيها انه يتم الا
اما الاصالة عدم الوجوب وفيه انه معارض بالمثل في طرف الاستحباب
ايضا واما الاستصحاب الحالة السابقة وفيه ان الحالة السابقة كانت
مساواة الفعل والترك وقد ارتفعت فرضا فان قلت القدر المتيقن او تمامه
هو تساوي الفعل والترك بحيث لا يكون لاحدهما رجحان على الاخر
اصلا وما تيقن حدوثه هو ان الفعل صار راجحا والترك مرجوحا في
الجملة واما مرجوحيته بحيث صار ممنوعا محرما فغير معلوم والاصل عدمه
قلت هذا انما يتم ان كان وجود صفة الوجوب في الشيء على سبيل التدريج
بان يكون جائزا اولا ثم يصير راجحا ثم تتزايد في الرجحان حتى يصل حد المنع
من الترك فيصح ان يقال الاصل عدم بلوغه الى هذا الحد وليس الامر
كذلك فان للشيء الحادث حكم واحد هو اما الوجوب او الاستحباب وهما نوعان
متباينان لا ترتب لاحدهما على الاخر واما ثالثها لا تكليف الا بعد البيان
وفيه انه ان اراد البيان الاجمالي فهو موجود بالنسبة الى الوجوب ايضا
او التفصيلي فغير موجود في طرف الاستحباب ايضا ثالثها طرح الاحتمالين
والرجوع الى الاصل نظرا الى تعارضهما وعدم مرجح لاحدهما فيتساقطان
غاية الامر انه يستلزم طرح الامر الواقعي يقينا ولا غائلة فيه بعد الجهل
بالواقع على وجه التفصيل فان كثيرا ما يكون الحكم الظاهري مخالفا لما هو الواقع
مع العلم بالمخالفة وفيه ان مع القطع بالرجحان في الجملة كيف ترفع اليد عنه
وبمجرد الجهل بكونه في ضمن الوجوب او الندب لا يقتضي طرح القدر المتيقن

وعلم

ومخالفة الظاهر للواقع في بعض المقامات انما هي لادلة خارجية تقتضي
العمل بها حصول مخالفة للواقع في الجملة كالوشاك بعد صلوة الظهر انه
هل كان متطهرا ام لا فانه لو كان متطهرا في الواقع جاز له الدخول
في صلوة العصر بلا طهارة مستأنفة والا كان صلوته الاولى ايضا
باطلة مع ان مقتضى الادلة الشرعية ان يحكم بصحة صلوته الاولى
مع وجوب الوضوء للثانية لان شكه بالنسبة الى الاول شك بعد
العمل فلا عبرة به وبالنسبة الى الثانية شك في شرط الشيء قبل الدخول
فيه فيجب احرازه وليس مقامنا من هذا القبيل لا بعد الرجوع
الى القرعة في تعيين احدهما لانها لكل امر مشكل ومنه المقام وفيه
ان مورد القرعة غير الاحكام الشرعية كيف وقد تظافرت الاخبار
في مقام علاج التعارضات بالارجاء والتخيير ونحو ذلك ولم يتعرض في شيء
منها الى الرجوع الى القرعة ولم يعمل بها في الاحكام احد فيما اعلم بل العمل
بها في الموضوعات ايضا ليس على وجه الكلية ولا الاغلبية بل انما يقتصر
فيها على مورد عمل بها الاصحاب فيه ولا يتعدى الى غيره لضعف
المستند وعدم الانجبار كما صرحوا به خامسها التخيير بين الوجوب
والندب نظرا الى فساد الوجوه المتقدمة فلم يبق الا التخيير
فيحكم العقل به مضافا الى دلالة الشرع عليه ايضا فيما اذا كان
الشك باعتبار تعارض النصين فان قيل حكم العقل والشرع بالتخيير
انما هو عند عدم المرجح والمرجح موجود في المقام وهو الشهرة فانا المشهور

في صورة دوران الامر بين الوجوب والاستحباب هو دفع الوجوب بالاصل
والاخذ بالاستحباب كان الجواب انه ان اراد الشهرة في الموارد الخاصة ففيه
ان الشهرة على الاستحباب غير متحققة في جميع موارد التعارض بل كثيرا ما
يكون الشهرة في طرف الوجوب مع ان الكلام ليس في خصوصيات الموارد بل الكلام
في الدوران على الوجه الكلي ومع قطع النظر عن وجود المرجح لاحدهما في
بعض المقامات وان اراد تحقق الشهرة في هذا المقام الكلي الذي
هو من مسائل الاصول ففيه منع تحقق الشهرة اولا ومنع كونها موجبة
للاخذ بموردها على الاطلاق ثانيا ولا سيما في المسائل الاصولية
هذا ولكن لا يخفى ان القول بالتخيير ايضا ضعيف فان ما مر من
الادلة النافية للوجوب في الصورة السابقة جارية في المقام
فيندفع الوجوب بها وبعد دفع الوجوب بها مع القطع بثبوت الرجحان
يثبت استحباب ظاهري يمكن ان يطابق الواقع بان يكون الثابت في
الواقع ايضا هو الاستحباب وان يخالفه بان يكون الثابت في الواقع
هو الوجوب وبالجملة الرجحان ثابت والمنع عن الترك غير ثابت فيدفع
بالاصل فيصير بالنسبة الينا راجحا يجوز تركه ولا نعني بالاستحباب
الظاهري الا هذا وهذا غير مرجح جانب الاستحباب على جانب
الوجوب حتى لا تغفل واما الاخبار الدالة على التخيير فهي مع اختصاصها
بصورة تعارض النصين لا تصلح لمعارضة ما مر من الادلة المؤيدة
بالشهرة بل اطلاق الاجماعات المستفيضة مضافا الى عدم انصرافها

الى



الى ما كان التعارض بين مدلوليهما من تعارض الوجوب مع الندب
او الاباحة او الكراهة ويأتي فيها ما مر في الثانية من الوجوه الخمسة
والاقرب على طبق ما مر هناك الكراهة الظاهرية نظرا الى القدر
المشترك بين الوجوب والكراهة وهو جواز الفعل متيقن والمنع عن
الترك غير ثابت فيندفع بالاصل فيبقى تحقق ذلك الامر المتيقن في
ضمن الكراهة في الظاهر نظرا الى العلم بانتفاء غيرهما في الواقع لكن
الاظهر هو الاباحة الظاهرية اذ الاصل كما ينفي فصل الوجوب كذا
ينفي فصل الكراهة ايضا فيبقى بالنسبة الينا متساوي الطرفين وان لم
يكن في الواقع كذلك واظهر منه الاستحباب الظاهري نظرا الى حكم
العقل بان الفعل لقلة المفسدة فيه على فرض الكراهة اولى من
الترك لكثرة مفسدته على فرض الوجوب وما يكون فعله اولى
من تركه يحكم العقل برجحان الاخذ به مضافا الى حسن الاحتياط
واخبار التسامح في ادلة السنن والاخذ بكل من هذين الوجهين اعني
الاباحة والاستحباب وان كان موجبا لطرح الاحتمالين اللذين كان
الامر دائرا بينهما في الواقع الا انه لا غائلة فيه بعد اداء الدليل
اليه وقد كان الحكم بالاستحباب الظاهري في الصورة السابقة
ايضا كذلك فانه ايضا طرح للاحتمالين الا ان الحكم الظاهري مطابق
لاحد الاحتمالين هناك وهنا لا يطابق شيئا منهما بل وكذا
الحال في سائر الصور فان فيها ايضا طرحا للاحتمالات الواقعية الراجعة

ان يكون دائراً بين الوجوب والاباحة والاستحباب ومقتضى ما مر من
الاخذ بالمتيقن وطرح الزايد بالاصل هو الحكم بالاباحة المتيقن المشترك
بين الثلثة هو الجواز وكل من فصلي الوجوب والاستحباب مندفع عنا
لعدم الدليل على شيء منهما فيبقى الاباحة الظاهرية التي يمكن ان تطابق
الواقع وان تخالفه ولكن مقتضى اخبار الاحتياط والتسامح وحكم العقل
بالاستحباب الظاهري كما مر كما ان مقتضاها الحكم بذلك في
الصورة الاولى اعني صورة الدوران بين الوجوب والاباحة
الخامسة ان يكون دائراً بين الوجوب والاباحة والكراهة والحال
فيها كسابقتها فان مقتضى الاصل والاخذ بالمتيقن الاباحة
الظاهرة ومقتضى الاحتياط وغيره مما مر هو الاستحباب الظاهري
السادسة هي ان يكون دائراً بين الوجوب والاستحباب والكراهة
والحال فيها كالصورة الثالثة الا ان احتمال الكراهة الظاهرية
ساقطة هنا فتصير كالرابعة والخامسة السابعة ان يكون دائراً
بين الوجوب والاباحة والاستحباب والكراهة جميعاً فهي ايضاً
كسابقتها كما هو ظاهر الثامنة الدوران بين الاستحباب والكراهة
ولا يبعد فيها التخيير كما يأتي في دوران الامر بين الوجوب والتحريم
في المطلب الثالث انشاء الله ويحتمل الاباحة الظاهرية ايضاً اخذاً بالجواز
المشترك بينهما ودفعاً لكل من حكمين بالاصل في مقام الظاهر يعني
ان شيئاً منهما غير ثابت بالنسبة الينا لا بمعنى نفيهما واقعاً حتى يلزم

دح

نفي الفصل بالاصل كما عرفت سابقاً ايضاً التاسعة الدوران بين الاستحباب
والاباحة ومقتضى الاصل فيها الاباحة الظاهرية كما ان مقتضى التسامح
الاستحباب العاشرة الدوران بين الكراهة والاباحة والحكم فيها نظير
سابقتها وهو الاباحة للاصل والكراهة للتسامح الحادية عشر الدوران
بين الاستحباب والكراهة والاباحة والحكم فيها الاباحة الظاهرية فقط
كما لا يخفى هذا هو توضيح الكلام في المقام الاول اي الشك في الوجوب
مع عدم العلم بتحقق واجب بين المشتبهات اصلاً المقام الثاني فيما اذا شك
في الواجب مع القطع بالوجوب اي فيما اذا كان الاشتباه في موضوع
الحكم ومتعلق التكليف وح فان كان الواجب مشتبهاً بين امور غير محصورة
او كانت محصورة ولكن كان الاحتياط فيها بالاتيان بالجميع متعذراً او
متعسراً فالظاهر عدم الخلاف في انه لا يجب الاتيان بشيء منها وسيأتي
في المطلب الثاني ما يتضح به هذا المرام انشاء الله وان كان الاشتباه بين
امور معدودة فقد عرفت انه باعتبار كون الواجب دائراً بين الاقل
والاكثر والمتباينين ينقسم الى قسمين القسم الاول ان يكون دائراً بين
الاقل والاكثر وقد مر انه ايضاً باعتبار تحقق الارتباط بين الاقل
والاكثر وعدمه نوعان الاول ان يكون بينهما ارتباط بحيث لو كان المطلوب
هو الاكثر لم يحصل الامتثال بالاقل اصلاً وح فنقول اذا احتمل ان الواجب
هو الاكثر او الاقل فهل يحكم بوجوب الاكثر ام لا وبعبارة اخرى اذا كانت
ماهية مجملة لم تعلم تمام كيفيتها من اجزاء اربعة معلومة مثلاً فقط او منها مع

الشيء الآخر الذي يحتمل كونه جزءاً ايضاً مع القطع بعدم كونه مانعاً فهل يحكم
فيه بالجزئية ووجوب الاتيان به ام يحكم فيه بعدم الجزئية وان
الاصل برائة الذمة عن لزوم الاتيان به وبالجملة فهل ما شك
في جزئيته ام لا قولان اصحهما الاول وفاقاً لكثير من المحققين لنا ان
الاشتغال بالمجمل ثابت قطعاً بالفرض ولا يحصل القطع بحصول البرائة
منه الا بالاتيان بالمشكوك فيه فيجب تحصيلاً ليقين البرائة فان قلت
المتيقن انما هو الاشتغال بالاقل والقطع بالبرائة منه لا يحتاج الى الاتيان
بالمشكوك فيه وايضاً اللازم هو عدم القطع بالمخالفة لا القطع بالبرائة
وبعد الاتيان بالاقل لا يقطع بالمخالفة وبعبارة اخرى اللازم هو رفع
اليقين بالاشتغال لا اليقين برفع الاشتغال قلت الجواب عن الاول
ان المتيقن انما هو الاقل في الجملة بمعنى انا نعلم كونه مطلوباً اما مستقلاً
او في ضمن الكل وبشرط انضمامه مع الجزء المشكوك فيه فلا يحصل القطع
بالبرائة من الاقل ايضاً الا اذا اتى به في ضمن الكل وانما
يحصل البرائة منه عند عدم الانضمام ان لم يكن بين الاجزاء ارتباط
واما بعد الارتباط كما هو المفروض فلا وبالجملة المطلوب هو الهيئة
الوحدانية القائمة اما بالاقل او الاكثر واحدى الهيئتين غير
الاخرى ويكون مثل التشبيه بين الاقل والاكثر في المقام الحال للشك بين المتباينين
الا ان هناك لا يكفي احدهما عن الآخر وههنا يكفي الاكثر عن الاقل
اذ المفروض ان الهيئة المطلوبة لو كانت قائمة بالاقل لا يضرها

زياده

زيادة الجزء المشكوك فيه بخلاف ما لو كانت قائمة بالاكثر فانه يضرها
نقصانه وعن الثاني ان العقل حاكم بان بعد اليقين بالاشتغال
لا بد من اليقين بالبرائة ولا يكفي رفع ذلك اليقين مطلقاً لبقاء خوف
الضرر والعقاب ولا يندفع الا باليقين بالبرائة وطريقة اهل العقول
جارية عليه مضافاً الى ما صرح به بعضهم من ان الاجماع من القائلين
بالبرائة والاحتياط واقع على اصالة الاشتغال في صورة كون الشك في
المكلف به وان نزاعهم في المقام انما هو في الصغرى فان القائلين بالبرائة
يجعلونه من الشك في التكليف ويقولون ان التكليف بالاكثر مشكوك
وجوابه ان ثبوت التكليف في الجملة مما لا شك فيه فرضاً وانما الشك
في ان المكلف به هل هو الاقل او الاكثر ولو ارجع هذا الى ان الشك
بالنسبة الى الاكثر في نفس التكليف ففيه انه بالنسبة الى الاقل ايضاً كذلك
اذ تعلق التكليف به على وجه الاستقلال غير معلوم فينبغي ان يدفع هو
ايضاً بالاصل هنا ولك ان تتمسك في المقام بالاستصحاب نظراً الى ان بعد
ثبوت التكليف يحكم ببقائه حتى يعلم الامتثال واذا اتى بالاقل فقط لا يعلم
زوال الاشتغال فيستصحب ويحكم ببقائه الى ان يحصل العلم بارتفاعه
وان تتمسك بقاعدة المقدمة فان مقدمة نفس الواجب كما تكون واجبة
كذا مقدمة العلم باداء الواجب ايضاً كما تقرر في محله ومن هنا تريهم
يحكمون بوجوب الصلوة في الثوبين المشتبهين والى الجهتين المشتبهتين
وامثال ذلك مما هو من مقدمات العلم باداء التكليف وظاهر ان الامر

المشكوك في جزئيته او شرطيته ما لم يات به لم يعلم باداء التكليف فيجب الاتيان به ليحصل العلم باداء التكليف ونظيره ما بيناه انه لا فرق في لزوم الاتيان بالاكثر بين ان يكون الشك في المرحلة قسامه الثلثة المتقدمة في اخر مقدمة هذا الاصل او في المصداق هذا وللقائلين باجراء الاصل في المقام وجوه احدها ان ما هو المناط في اجراء الاصل في سائر المقامات من انسداد باب العلم ولزوم العمل بالظن بعد الفحص حاصل هنا ايضا ومجرد العلم بثبوت الاشتغال بعبادة مجملة لا يقطع اصالة البرائة والا لكان العلم باشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد من الاحكام المتعلقة المعلوم ثبوتها اجمالا قاطعا للاصل ايضا مع ظهور انه ليس كذلك بل بعد الفحص عنها وعدم الاطلاع عليها يحكم بالبرائة وفيه ان المناط في اصل البرائة ليس ما ذكره بل هي قاعدة مستفادة من الادلة يوخذ بها في كل موضع لم يثبت التكليف فيه بدليل معتبر سواء كان دليلا علميا او ظنيا خاصا او مطلقا على القول بحجية الظن واما على القول بعدم حجيته فهي قاعدة في مقابل العمل بالظن وكيف كان لا بد في الحكم بها من مدارك الظن حتى يقال بجريانها ههنا نظرا الى ان بعد الفحص وعدم وجدان الدليل ربما يظن عدم الجزئية بل بعد تيقن التكليف بالمجمل كما هو المفروض هنا لا بد من اجراء قاعدة الاشتغال واستصحابه وقياس هذا المقام بغيره فاسد والفرق بين المقامين بين فان بعد العلم بوجوب شيء لا بد من العلم ببرائة الذمة عنه واما اذا لم يعلم وجوب شيء فمجرد ان هناك

حكما

حكما من الشارع لا يوجب تكليفا علينا بل اذا تفحصنا عن التكليف ولم نعلم به نحكم بالبرائة وبالجملة الاول الازم بعد ثبوت التكاليف بالضرورة هو الفحص عنها وتحصيل معرفتها فاذا لم نعلم بعد الفحص تكليفا من وجوب او حرمة مثلا دفعناه بالاصل وان علمناه لزم الاتيان به على نحو معه يحصل

بقطع

البرائة ثانيها ان من ادلة الاصل المذكور استصحاب البرائة المتيقنة وهو جار في المقام اذ بعد ان وجدنا بالادلة جملة من الاجزاء ولم نجد ما يفيد اعتبار غيرها اخذنا بالمتيقن ودفعنا وجوب غيره بالاستصحاب فيكون كل من الاثبات والنفي بدليل شرعي وفيه ما عرفت من ان البرائة القديمة قد ارتفعت بالاشتغال بامر مجمل لا يحصل العلم بالبرائة منه الا بالاتيان بجميع ما يحتمل في اعتباره فيه ثالثها ان التكليف انما هو بما ظهر لنا بالعلم او بالظن انه صلوة او صوم مثلا لا بما هو صلوة في الواقع وذلك لان وضع الالفاظ للمعاني الواقعية ممنوع بل انما هي للمعاني المعلومة ولو سلم فالخطاب بها انما هو للحاضرين والاجماع على اشتراكنا معهم لم يثبت الا بقدر ما امكننا معرفته علما او ظنا على ان الخطابات الشرعية جارية على المحاورات العرفية وان كان الوضع للامور الواقعية ومن الظاهر ان اهل العرف يكتفون بظواهر افهام المخاطبين ومن هنا لم يكن بناء الشارع على الفحص عن المخاطبين هل فهم المراد الواقعي ام لا وعليه فلم يكن

تكليفنا المخاطبين الا بما فهموه من ظواهر الخطابات لا الامور الواقعية حتى يلزمنا تحصيلها من جهة الاجماع على الاشتراك وفيه ان وضع الالفاظ انما هو للامور الواقعية كما قرر في محله وبناء المحاورات العرفية ايضا على ارادة تلك الامور دون غيرها والا والاكتفاء بظواهر الافهام فهو ان اريد به الاكتفاء بما يدل عليه اللفظ بظاهره فهو مسلم ولكنه لا يضرنا كما لا ينفعه لان الظاهر من اللفظ هو الامر الواقعي وان اراد الاكتفاء بما يفهمه المخاطب مطلقا وان كان قد غلط في فهمه واشتبه له مدلول اللفظ بغيره فهو ممنوع غاية الامر ان من اخطا في فهم المراد واشتبه عليه المقصود بغيره يسقط عنه التكليف بذلك ويكون معذورا وفيه انه لم يكن مقصرا ويكون تكليفه بحسب اعتقاده وما ادى اليه فهمه واين هو من كونه مدلولا للخطابات وطريقة يبتني عليها المحاورات فظهر اذن ان المطلوب من المخاطبين بالخطابات الشرعية ليس الا الامور الواقعية والاجماع انما هو على الاشتراك في تلك الامور وما فهموه على فرض المخالفة للواقع انما هو تكليف ظاهري لهم لا اشتراك للغائبين معهم فيه وح فاللازم تحصيل البرائة من ذلك الامر الواقعي المجمل وهي لا تحصل الا بالاتيان بجميع ما يحتمل فيه رابعها الاخبار الدالة على انتفاء التكليف عند عدم العلم فانها شاملة للمقام وفيه منع الشمول اولا بل انما هي في صورة الشك في اصل التكليف واما عند الشك في المكلف به فلا

لعدم

لعدم صدق الجهالة ويكفي الشك في ذلك ولو سلم فهي معارضة بادلة الاستصحاب وقاعدة الاشتغال وهي اقوى لاخصيتها خامسها الدليل المعروف عندهم وهو اصل العدم فان الاصل عدم تركب الشيء من الاجزاء الزائدة وفيه ان اجراء الاصل في اجزاء المركب وتعيينها بذلك لا وجه له ولا دليل عليه سواء كان ذلك المركب من الالفاظ او غيرها فلو شك في اسم شخص انه ثلاثي او رباعي لا يصح ان يقال بالاول لاصالة عدم الزيادة ولو شك في معجون انه مركب من اجزاء ثلثة او اربعة لا يصح تعيين الاول بالاصل فان اجراء الاصل في امثال المقام هذر من الكلام

وتعيينهما

كيف وكل من الاسمين او المسميين مركب على حدة وكون احدهما ازيد من الاخر لا يقضي بكون الموضوع او المطلوب هو الاخر فلا وجه لتعيين كون الموضوع او المطلوب هو هذا او ذاك الا بدليل خارج وهو امر ظاهر نعم لو ارجع هذا الحكم من الاحكام تكليفي او وضعي كان له وجه كان يقال الاصل عدم وجوب الجزء الزائد المشكوك فيه فيكون المركب الواجب علينا هو ما تركب مما سوى هذا الجزء ولكن هذا لا يجري في المقام لما عرفت من ان المكلف به مجمل وما سوى ذلك الجزء لم يعلم مطلوبيته بالذات

جزء يكتفي به
ويدفع وجوب ذلك الجزء

بالاصل بل لا يتيقن اليقين بالبرائة من الاتيان بالجميع ومما ذكرناه ظهر الجواب عما قد يتمسك به ايضا من ان من القواعد المعروفة الاخذ بالاقل عند دوران الامر بينه وبين الاكثر فان هذه القاعدة ايضا ليس موردها نفي الاحكام الشرعية بل انما موردها الاحكام اذا لم يكن

بين الاقل والاكثر ارتباط سادسها ان الحكم بالجزئية فيما لم يقم دليل
على جزئيته كما هو المفروض في المقام حكم من غير دليل بل بمجرد الاحتمال
وقد قضت الادلة بل الضرورة بان الحكم بلا دليل باطل وفيه ان ما
هو المفروض في المقام هو عدم الدليل على كون المشكوك جزءا في الواقع
ونحن لا نحكم بالجزئية الواقعية حتى يكون حكما بلا دليل بل الحكم بها في الظاهر
نظرا الى حكم العقل والشرع بلزوم اليقين بالبراءة ولما كان اليقين لا
يحصل الا بالاتيان بالمشكوك نقول بلزوم الاتيان به في الظاهر
وانه عمل له الجزء لا انه جزء في الواقع سابعها ان اهل العرف لا يفهمون
من التكليف بالمجمل الا التكليف بما وصل الى المكلف وظهر لديه الا ترى
انه لو قال اكرم كل عالم لا يلزم اهل العرف اكرام من يحتمل انه واجد
في العالم ولا يلزم من هذا دخول العلم في مدلول الالفاظ بل لا
يوافقه في الثمرة ايضا للزوم الاستعلام هنا بخلاف ما لو تعلق
الحكم بالمعلوم وما فيه يظهر مما مر في جواب الوجه الثالث مع ان
ما ذكره في التنوير غير مطابق للمقام فانه يحيل الى مكلفات على
لا ارتباط كالتكليف بقضاء الفوائت على ما ياتي بيانه انشاء الله ثامنها
ان مقتضى القاعدة عند الشك في الجزئية والشرطية الرجوع الى
العرف فان كان من المركب الذي وقع الشك فيه من المعاني الشرعية
يرجع فيه الى عرف المتشرعة وليستكشف الحال منه كما انه لو كان من
المعاني العرفية الخاصة او العامة يرجع فيه الى العرف الخاص او العام

وفيه ان الرجوع الى العرف لا يجدي في المقام اصلا الا ان غاية ما
يفهمه اهل العرف هو الامور الاجمالية واما الخصوص كل من الاجزاء
والشرائط فالمتشرعة ايضا محتاج الى الفقهاء والفقهاء فيهم غاية الامر
تاسعها ان حملة الشرع ورواة الاحكام قد بذلوا وسعهم في بيان
المجملات وايضاح المبهمات وتعليم الاحكام وارشاد الجاهل بحيث يقتضي
العادة بان من بذل وسعه في معرفتها اطلع عليها ولا يخفى عليه
شيء فاذا لم يقف في المشكوك على بيان يعلم عدم اعتباره ولا اقل
من الظن وهو كاف اذ الامر في معرفة معاني الالفاظ موكول
اليه وفيه منع ظاهر لكثرة ما وقع من الاختلال في الاخبار كما
يكشف عن ذلك شدة الاختلاف بين الفقهاء في جميع الاعصار
فمن اين يحصل العلم من عدم الوجدان لعدم الوجود بل ولا يحصل
في الغالب الظن ايضا مع ان الظن الذي يكتفى به هو الظن في
مدلول اللفظ واما الظن بكون هذا الشيء من جملة مصاديق ذلك
المفهوم كما هو النافع في امثال المقام فحجيته غير ظاهر عاشرها ان
بعث الرسل وانزال الكتب لبيان الشريعة ولم يكن بناء الشرع على
القاء المجملات واحالة المكلفين الى العمل بالاحتياط فاذا لم يبين
الشارع جزئية شيء او شرطيته كان محكوما بالعدم اذ البيان واجب
عليه فاذ لا بيان ظهر انه لا حكم وفيه ان عدم بناء الشارع على ذلك
لا ينافي وقوع الاجمال في بعض التكاليف احيانا ووجوب ايصال

احاد الاحكام الى احاد المكلفين بحيث لم يكن فيه اجمال اصلا كما ترى مع
ظهور ان الاجمال ربما يحصل بسبب المكلف كنسيانه وبالجملة مع ثبوت
الاشتغال بامر مجمل كما هو مقتضى جملة من الادلة مما لا وجه له كما ان بعد
تعلق التكليف بالمجمل لا وجه للحكم بالبراءة بمجرد الاقتصار على المقدار
المعلوم بل لا بد من الاتيان بما يحصل معه اليقين بالبراءة هذا ثم ان
هنا امورا مهمة ينبغي التنبيه عليها الاول ان دوران المكلف به بين الاقل
والاكثر ان كان من جهة الشك في شرطية شيء فهل يحكم فيه ايضا
بالشرطية ولزوم الاتيان بالشرط المشكوك فيه كما قلنا في الجزء ام لا
التحقيق التفصيل وهو انه اذا شك في اشتراط شيء عبادة كان او معاملة
بامر فان كان قد ثبت مشروعيته لذلك الشيء باطلاق لفظي لا اجمال
فيه كانت الشرطية مدفوعة بالاصل وكان الاتيان بذلك الشيء
وحده كافيا في الامتثال لمقتضى الاطلاق والا كان يكون الدليل اجماعا
ونحوه او كان الاطلاق ساقطا اعتباره كان يكون واردا مورد حكم اخر
لم يحكم بترتيب الاثر على ذلك الشيء الا بعد الاتيان بالمشكوك فيه لما
عرفت في الجزء من غير فرق وما اشتهر بينهم من اطلاق القول بان
الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط ليس المراد به المعنى المذكور اي
ان الشك في كون امر شرطا لشيء يوجب الشك في صحة ذلك الشيء بدون
ذلك الامر بل المراد به كما هو الظاهر بل المعلوم منهم كما قيل ان الشك
في تحقق ما ثبت شرطيته في الخارج يوجب الشك في تحقق مشروطه في

الخارج وهو كذلك ووجهه واضح ويترتب على هذا ان الشك في تحقق
الشرط ان كان قبل الاتيان بالمشروط كان اللازم تحصيل الشرط اذ بدونه
لا يعلم ترتب الاثر على المشروط ومثله مطلق الظن بتحقق الشرط فانه
ايضا لا يكفي في الحكم بالصحة نعم لو كان الشك في بقاء الشرط بعد القطع بتحققه
حكم بالبقاء للاستصحاب وعدم تحقق المشروط والا لانتفى فائدة الاستصحاب
كما ستعرف في محله انشاء الله وفي صورة لزوم تحصيل الشرط ان لم يحصله واتى
بالمشروط فان ظهر بعده ان الشرط كان متحققا في الواقع صح المشروط ان كان
معاملة او عبادة ولكن تحقق قصد القربة منه والا كان فاسدا وان
ظهر عدم تحقق الشرط فسد مطلقا فان كان المشروط امرا واجبا لزمه
العصيان ايضا لتفويته الواجب ان لم يتمكن منه بعد ذلك واما ان كان
الشك في تحقق الشرط بعد الاتيان بالمشروط فمقتضى الاصل وان
كان عدم ترتب الاثار الا بعد حصول الشرط الذي هو غير معلوم
الا انهم صرحوا بان الشك بعد تجاوز المحل لا عبرة به للاخبار الدالة على
ذلك كقوله عليه السلام اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء وقوله عليه السلام
كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه وقوله عليه السلام انما الشك في شيء لم تجزه ولم
تجزه ولكن يمكن ان يقال ان الظاهر من الاخبار المذكورة ونحوها ان يكون
قد تحقق منه شيء ثم شك في انه هل وقع صحيحا ام لا واما الشك في نفس
الوقوع فلا يندرج تحتها فان الشك في اصل الوضوء بعد تحقق الصلاة لا يعتد

ولا يعارض باستصحاب عدمه

عليه انه شاك فيه بعد ان خرج منه ودخل فى غيره اذ الخروج
منه فرع الدخول فيه الذى هو غير معلوم وكذا لا يصدق عليه
انه شاك فيما مضى ولا انه شك فيما جاوزه نعم يمكن ان يقال ان
الشك فى الوضوء بعد الصلوة مثلا يؤول الى الشك فى انه هل
صلى صحيحا ام لا فلا يلتفت الى هذا الشك ويحكم بالصحة نظرا
الى الاخبار المذكورة الا انه لا يخلو عن تعسف على انه لو سلمنا انه
شك فى الصلوة فيندرج تحت الاخبار فلا ريب انه شك فى
الوضوء ايضا فيخرج من الاخبار واذا تعارض الاحتمالان و
تساقطا بقى اصالة الفساد على حالها وعليه فيكون المعاملة فاسدة
فاسدة ويكون العبادة واجبة الاداء واما القضاء فلانه بامر
جديد والاصل عدمه كنبوى من فاتته فريضته فليقضها اذا
ذكرها فذلك وقتها فتوقف مع ما اورد عليه من ضعف السند و
احتمال اختصاص الفريضة بالصلوة بل الصوم بهما فيها مضافا الى ما عن
بعض النسخ من زيادة لفظ صلوة قبل قوله فريضة ان الامر
بالقضاء معلق على الفوات وهو غير صادق فى المقام ومجرد احتماله
لا يوجب الصدق فيكون التكليف بالقضاء مشكوكا فيدفع بالاصل
واثبات الفوات باستصحاب عدم الاتيان بالمطلوب ضعيف اذ لو اريد
استصحاب عدم وقوع الوضوء ليتفرع عليه وقوع الصلوة بلا وضوء

صحو

فيتحقق الفوات فيترتب عليه وجوب القضاء ففيه ان مثل هذا
الاستصحاب ليس بحجة لانه من الاصول المثبتة التى مر سابقا
انتفاء حجيتها وان اريد استصحاب عدم وقوع الصلوة اى عدم وقوعها صحيحة
والا فالوقوع فى الجملة يقينى ففيه انه شك فى الحادث فلا يجرى
الاستصحاب اذ كما ان الاصل عدم وقوعها صحيحة فكذا الاصل عدم
وقوعها فاسدة ايضا الا ان يقال بعد تعارض الاصلين يحكم باستصحاب
الاشتغال وعدم حصول الامتثال وهو معنى الفوات ولكن يمكن
دفعه بان الظاهر من الفوات الفوات الواقعى لا الفوات الثابت بمثل
هذه الوجوه التى لا تكشف عن الواقع هذا
~~هذا علما هذا احقه [illegible]~~
وقد يستدل على الصحة مضافا الى ما مر من الاخبار بلزوم العسر
لولاها وبانه حين اتيانه بالمشروط كان مامورا به لانه كان عالما
بتحقق شرطه وقد امتثل الامر وهو يقتضى الاجزاء وبانه بعد
الفراغ من المشروط وقبل حصول الشك فى الشرط لم يخاطب بالمشروط
قطعا لامتناع تكليف الغافل فلم يكن مكلفا فى ذلك الحين والاصل
بقاء عدم التكليف بعد حصول الشك فى الشرط والاول ممنوع والثانى
مدفوع بان ما يقتضى الاجزاء هو الاتيان بما هو المطلوب فى الواقع
فاذا شك فى ان ما اتى به هل كان هو المطلوب واقعا ام لا يحصل
الشك فى امتثال ذلك الامر الواقعى فلا يتيقن الاجزاء عنه بما فعله

وفى الثالث ان التكليف كان ثابتا قطعا وبعد الاتيان بالمشروط لما
كان معتقدا لاداء المطلوب على وجهه انتفى التكليف عنه فى الظاهر واما
الانتفاء فى الواقع فهو دائر مدار صحة اعتقاده فاذا حصل الشك فى
حصول الشرط حصل الشك فى صحة الاعتقاد فحصل الشك فى انتفاء
التكليف فيستصحب التكليف السابق هذا ونظير ما بيناه الحال فيما اذا
كان الشك فى تحقق الشرط حين الاشتغال بالمشروط وقبل الفراغ منه فان
مقتضى الاصل الفساد والقول بالصحة ما مر من الاخبار وقد عرفت
ما فيها الا ان يقال بالجبر لا لانا نفهم الاصحاب حيث انهم كثيرا ما يستدلون
بها على الصحة هنا وفى الصورة السابقة ايضا بحمل الخروج من الشئ او التجاوز
عنه ونحوهما مما مر فى الاخبار على ما يعم الخروج عن نفس الشئ والخروج
عن محله فان محل الوضوء قبل الصلوة فاذا شك فى اثناء الصلوة او
بعدها فى الاتيان بالوضوء صدق انه شك فى الوضوء بعد ان تجاوز
عن محله وخرج عنه هذا وقد يستدل على الصحة ههنا ايضا بالاستصحاب
فان الاجزاء السابقة قبل الكل كانت محكومة بالصحة فيستصحب صحتها
بعد الشك ح ولا بد ان يحكم بصحة الاجزاء اللاحقة ايضا والا لزم
التفكيك من الصحيح والفاسد وهو فاسد وايضا قبل الشك لم يكن
له قطع العمل بناء على حرمة القطع فكذا بعده للاستصحاب ومع حرمة
قطعه يكون صحيحا اذ لا يحرم قطع الفاسد بل ربما يحرم اتمامه ولكن
فى الاول ان الحكم بالصحة كان بحسب اعتقاده انه متطهر مثلا وبعد

الخ

الشك فى الطهارة يصير الصحة الاولية مشكوكة فلا يبقى متيقن حتى يستصحب وقد
يجاب ايضا بان صحة الاجزاء السابقة ليست فعلية بل شانية بمعنى انها
بحيث اذا انضم اليها سائر الاجزاء على الوجه المعتبر حصل الماهية المركبة
المطلوبة وتحقق امتثال الامر المتعلق بها والاجزاء الباقية بعد الشك حصولها
فى وجود الشرط غير معلوم مطلوبيتها حتى يحصل بانضمامها الماهية المطلوبة
فتدبر وفى الثانى ايضا ان حرمة القطع قبل الشك انما كان بحسب اعتقاده
واما بعد الشك فلا يدرى ان ذلك الاعتقاد هل كان مطابقا للواقع
ام لا فلا يبقى حرمة متيقن حتى يستصحب الثانى اذا دار الامر فيما ثبت جزئيته بين
كونه ركنا اى الاخلال به موجبا لفساد الماهية ولو سهوا او غير ركن فمقتضى
الاصل الاول لان نقصان الجزء الواحد ينتفى الكل كما انه ينتفى بنقصان
جميع الاجزاء فلا يحصل الماهية المركبة فى الخارج فلا يترتب الاثر من الامتثال
او الاشتغال مثلا فيكون كل جزء ركنا الا ان يجئ الدليل على خلافه هذا
بالنسبة الى نقصانه واما بالنسبة الى الزيادة فالاصل ان لا يكون مبطلة
لانه قد اتى بالمامور به غاية الامر انه زاد فيه شيئا خارجا وهو
لا يضر الا اذا ادخله فى النية او شك فى المانعية فان مشكوك المانعية
محكوم بالمانعية اذا لم يكن هناك اطلاق كما ان مشكوك الشرطية كان محكوما
بالشرطية عند عدم الاطلاق ومحل الكلام فيما اذا دار الامر فيما ثبت شرطيته
بين كونه شرطا مطلقا او فى حال العلم والتذكر فلو تركه جهلا او سهوا لم يضر
وبعبارة اخرى اذا دار بين كونه من الشرائط الوجودية او العلمية فمقتضى الاصل

الاول كما هو ظاهر مما مر ولكن مع تفصيل تقدمت الاشارة اليه وهو
ان الدليل على شرعية تلك الماهية عبادة كانت او معاملة اما اطلاق
لفظي او غيره كالاجماع وعلى التقديرين فالدليل على شرطية ذلك الشرط
ايضا لا يخلو من احد هذين الوجهين فان كان كلاهما لفظيين حكم بالبطلان
مع انتفاء الشرط مطلقا اذ المفهوم من قولك صل وصل مع الوضوء او قولك
يجب الصلوة ويشترط في صحته الوضوء ونحو ذلك من العبارات مع ان المطلوب
هو الماهية فمتى ترك الشرط ولو نسيانا او جهلا لم يات بالمطلوب ومثله
المعاملة وان كانا غير لفظيين فالاظهر التوقف في مقام الاجتهاد والبناء
على انه من الشرائط الوجودية في مقام العمل اما الاول فلان المفروض ان
الثابت من الاجماع مثلا هو الشرطية في الجملة واما كونه شرطا مطلقا
او في صورة العلم والتذكر فغير معلوم واما الثاني فلان اشتراط الماهية في الجملة
ثابت فرضا وترتب الاثر عليها عند عدم اقترانها بالشرط ولو بجهل ونسيان
غير معلوم فيحكم بالعدم والقول بان الاصل عدم الشرطية الا في صورة العلم
مدفوع بان المفروض انه ليس في المقام اطلاق او عموم حتى يدفع اشتراط
بالاصل وان كان الاول الاول فقط غير لفظي والثاني لفظيا اي اطلاقا
معتبرا حكم بالشرطية المطلقة مطلقا لظهور الاطلاق في ذلك وان كان بالعكس
اي في مقام الاجتهاد والعمل جميعا
كان الاشتراط في صورة الشك مدفوعا بالاصل اخذا بالاطلاق في جانب
المشروط والكلام في جزء الشرط من العيوب كالكلام فيه بلا تفاوت الثاني
اذا ثبت توقف الماهية على شيء وشك في كونه شرطا لها او جزء منها فمقتضى

ما مر من اصالة الاشتغال وغيرها ان يحكم فيه بما يكون الاخلال بها وبما
يعتبر فيه موجبا لفساد الماهية وهو تارة يكون في الحكم بالجزئية واخرى في الحكم
بالشرطية فالاول كما لو كانت الماهية المركبة من العبادات فان المشكوك
لو كان جزء منها اعتبر فيه صدق المباشرة فيه والاتيان به على الوجه المشروع
وتعلق النية به في ضمن الكل بخلاف ما لو كان شرطا فانه لا يلزم فيه
شيء مما ذكر يعني انه يكتفي به وان تجرد عن الامور المذكورة لان وجوبه انما هو
للتوصل به الى المشروط والتوصل يحصل بالحرام ايضا هذا ان علم انه على تقدير
الشرطية ليس من العبادات التي يعتبر فيها الامور المذكورة والا فهو في اشتراط
هذه الامور فيه يكون كالجزء ولا يكون هناك اصل يقضي باحدهما في الظاهر يعني
الفرض الاول فان مقتضى الاصل هناك كان هو الجزئية بمعنى انه لا بد في
تحقق البرائة وحصول الامتثال ان يعامل مع المشكوك معاملة الجزء لا انه
جزء في الواقع فان هذه الاصول ليست ناظرة الى الواقع اصلا فان قلت
لو كان مقتضى الاصل الجزئية لزم ان يحكم في النية التي اختلفوا في انها جزء من
الصلوة او شرط لها بالجزئية وح فيلزم للنية نية اخرى وهكذا فيلزم
التسلسل وايضا لازم الاصل المذكور فيما نذر شيئا لمن اتى بجزء من
العبادة مثلا فلو اتى بالمشكوك فيه فان اصالة برائة ذمة الناذر يقتضي
الحكم بالشرطية لا الجزئية قلت الجواب عنهما يظهر مما ذكرناه فان النية
على تقدير عدم ثبوت شرطيتها وكونها محل شك لا يلزم من الحكم بالجزئية
فيها التسلسل لمنع وجوب النية لكل جزء حتى يلزم ذلك وبالجملة فالحكم بالجزئية

للاصل لا يوجب الحكم بالجزئية الواقعية التي هي احد القولين في المسئلة
فكما يتخلص عن الاشكال المذكور هناك فكذا هنا واما ما قيل في النذر
ففيه ان برائة ذمة الناذر في المقام انما هي لتعليق النذر على شيء لم يعلم
تحققه فان متعلق النذر هو الجزء الواقعي كما هو مقتضى الاطلاق وكون
المشكوك جزء في الواقع غير معلوم وانما حكم عليه بالجزئية بحسب الظاهر
نظرا الى قاعدة الاشتغال واصالة عدم ترتب الاثار فالناذر كما
لا يحكم بالجزئية لا يحكم بالجزئية لا يحكم بالشرطية ايضا بل يقول ان هذا
الامر المشكوك لا يعلم كونه جزء فلا يجب الوفاء بالنذر لعدم تحقق شرطه
وكذا ينفي الوجوب لو علق على الاتيان بالشرط ايضا لعدم ثبوت كونه شرطا
نعم لو كان في النذر تعميم بحيث يشمل الجزء والشرط الظاهريين وجب
الوفاء فيما حكم فيه باحدهما والثاني كما لو علم انه على تقدير الجزئية ليس
جزء ركنيا وعلى تقدير الشرطية شرط مطلقا في حال العلم وغيره فان مقتضى
الاصل هنا عند الاخلال به سهوا ان يحكم بالشرطية في الظاهر يعني فساد
الماهية بدونه نعم ان اتى به ولكن اخل بما يعتبر في العبادة من الامور
المتقدمة كان مقتضى الاصل الجزئية ان علم انه على تقدير كونه شرطا
ليس من العبادات والا فيحكم بالفساد مطلقا من دون ان يكون هناك
اصل يقضي باحدهما معينا في الظاهر كما مر في الاول ومما ذكرناه يظهر
الوجه فيما قد يقال في الصلوة من ان اكثر اجزائها لا يوجب تركها سهوا
بطلان الصلوة وايضا الاركان امور محدودة وهذا بخلاف الشرائط

وعليه فاذا شك في ان الشيء جزء من الصلوة او شرط لها وتركها سهوا لحكم ببطلان
الصلوة نظرا الى انتفاء شرطها واذا ثبت بعضيتي حكم بالبطلان ايضا
لاحتمال الجزئية والجزء المأتي به على الوجه المنهي عنه مفسد للصلوة بخلاف
الشرط الرابع لو ثبت وجوب شيء في عبادة مثلا وشك في انه هل يكون
واجبا نفسيا لا يتوقف صحة تلك العبادة عليه او واجب غيري بمعنى انه
جزء منها او شرط لها فلا يكون صحيحة بدونه فمقتضى الاصل الغيرية لا لان الوجوب النفسي
التخيير ملزوم للعقاب المستقل على تركه وترك العبادة ايضا يلزم عقابان
مستقلان والاصل عدم التعدد لما مر من ان امثال هذه الاصول لا تكشف
عن الواقع ولا دليل على اعتبارها بالنسبة اليه بل هي اصول عملية مقتضاها
ان عمل المكلف ينبغي ان يكون على كذا من غير نظر الى الواقع اصلا ولا لان
الغالب فيما ثبت وجوبه في شيء هو الغيرية فيلحق المشكوك
بالغالب لان هذه الغلبة على تقدير تسليمها لا تفيد غير الظن الذي لا دليل
على حجيته بل لما مر مرارا من توقف تحصيل العلم بالبرائة وحصول الماهية الصحيحة
على الاتيان بالمشكوك فيه فبدونه يحكم بالفساد ولكن هذا ليس على اطلاقه
بل ان كانت تلك الماهية عاقبا مجملة او ثبت شرعيتها بغير دليل لفظي واما
لو ثبت باطلاق لفظي معتبر اندفعت الشرطية ح بالاصل اخذا بالاطلاق
واما الجزئية فالشك فيها انما يكون لاجمال الماهية غالبا فلا يدفع بالاصل
بل مقتضاه الحكم بها نعم قد لا يكون هذا الشك للاجمال كما لو كانت الماهية المركبة
بحيث تصدق مع وجود الجزء المشكوك ومع عدمه ايضا كالبيت والدار

و عمرو نحوها على ما بيناه في بحث الحقيقة الشرعية وح فالشك في اعتبار هذا الجزء يكون كالشك في الشرطية فيمكن دفعه بالاصل في صورة وجود اطلاق يمكن التمسك به سبيله
و مما ذكرناه يظهر الحال فيما لو شك مع العلم بكونه واجبا نفسيا في انه
واجب غيري ايضا ام لا اذ لا منافات بينهما فانه يحكم بعينيته ايضا
على التفصيل الذي بيناه الخامس لو شك في وجوب شيء في عبادة
مع العلم بانه على تقدير الوجوب ليس شرطا و لا جزءا كرد السلام الموجه
في الصلوة فمقتضى الاصل عدم الوجوب وح فلا يكون تركه مانعا عن
صحة العبادة و اما لو علم وجوبه فيها مع العلم بعدم الشرطية و الجزئية
و شك في ان تركه مانع عن صحتها ام لا فلا يخلو اما ان يكون ذلك الواجب فوريا
بحيث يسقط وجوبه بعد انقضاء زمان ما كرد السلام و لا يكون
كذلك فان كان الاول و لم يأت به فورا فان سكت حتى يمضي زمانه
و لم يشتغل في ذلك الزمان بشيء من تلك العبادة لم يوجب ذلك
فسادا فيها الا اذا شك في ان عدم الاشتغال بالعبادة في ذلك المقدار
من الزمان هل يفسد العبادة ام لا فان مقتضى اصالة الفساد و عدم
ترتب الاثر الحكم بالفساد الا اذا كان هناك اطلاق معتبر فيدفع
الشك في المانعية بالاصل اخذا بذلك الاطلاق حتى يثبت التقييد
كما انه لو شك في تحقق المانع المعلوم مانعيته يدفع باصالة عدمه و
ان اشتغل في ذلك الزمان بشيء من تلك العبادة فان قلنا بان الامر بالشيء
لا يقتضي النهي عن ضده و لا عدم الامر بضده فلا اشكال في صحة
عبادته و ان قلنا باحد الامرين اشكل الحكم بالصحة و ان كانت هي الاقوى

نظرا الى ان الصلوة مثلا بعد اجتماع جميع اجزائها و شرائطها تكون مطلقة و
احتمال فسادها بترك ذلك الواجب يرجع الى احتمال تقييد وجوبها بصورة
عدم وجوب ذلك الامر فيها اذ بعد وجوبه يكون اللازم عليه الاتيان به
و ترك الصلوة مطلقا و لو كان منافيه على عدم الاتيان بذلك الامر اصلا
و تقييد وجوب الصلوة بهذا القدر غير ثابت فيرجع الى اصالة عدمه
على ما فصل الكلام فيه في مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده و ان
كان الثاني اي لم يكن ذلك الواجب فوريا كذلك بان كان موسعا او كان
فوريا و لكن لا ينتفي وجوبه بترك الاتيان به فورا فح ان علم من الخارج ترتب
سائر اجزاء المهية على هذا الواجب بان علم عدم مطلوبيتها الا بعد الاتيان
به فالظاهر ان تركه يوجب البطلان سواء تركه عمدا او سهوا ان علم الترتب
مطلقا و ان علمه في حال العمد فالبطلان في تلك الحال فقط و ان علمه في الجملة
بان لم يعلم الترتيب في غير حال العمد بل كان شاكا فمقتضى قاعدة الاشتغال
الحكم بالبطلان و لو كان تركه لا عن عمد اذ مآل هذا الشك في الحقيقة الى ان
الترك مانع مطلقا ام لا فمعناه ان فعل ذلك الواجب هل يكون شرطا
مطلقا ام لا و قد مر ان مقتضى الاصل الشرطية المطلقة الا اذا كان هناك
اطلاق معتبر كما مر و ان علم عدم الترتيب اصلا فالظاهر ان المهية لا تبطل بتركه
مطلقا و هاتان الصورتان اعني صورة العلم بالترتيب و صورة العلم
بعدم الترتيب خارجتان في الحقيقة عن محل الفرض اذ لا شك فيهما في الصحة
و فسادها الا انا قطع النظر عن علمه و فرض حصول الشك في بادي النظر

و ان لم يعلم شيئا من الترتيب و عدمه فلا يدري ان بترك ذلك الواجب
هل تفسد المهية ام لا فحكمه حكم الشك في مانعية الترك اي شرطية الفعل
و قد عرفت حاله النوع الثاني ان يكون الواجب دائرا بين الاقل و الاكثر
في مركب لا ارتباط بين اجزائه بل يكون الاتيان بالاقل فيه موجبا للامتثال
و حصول البرائة بقدره و قد مر ان الشك هنا ايضا اما ان يكون في المراد
او في المصداق اما الاول كما لو علم وجوب الزكوة عليه و لم يعلم انه العشر
او نصف العشر فالاظهر فيه عدم وجوب الزائد لان الشك بالنسبة اليه
شك في اصل التكليف فيدفع باصالة البرائة الثابتة بما مر من الادلة
فان قلت ليس هذا شكا في اصل التكليف بل في المكلف به لان التكليف
باداء الزكوة معلوم فرضا و كون الاقل زكوة حتى يحصل بادائه البرائة عن
ذلك التكليف المعلوم غير معلوم اذ لعله بعض الزكوة الواجبة عليه فلا بد
له من الاتيان بالاكثر حتى يحصل له اليقين بالبرائة كما في التكليف بالصلوة
اذا دار الامر فيها بين الاقل و الاكثر قلت نحن لا نريد باجراء الاصل اثبات
ان الاقل هو نفس الزكوة لا بعضها فان اثبات مدلول اللفظ بمثل هذه
الاصول غير معقول بل نعترف بان المراد بالزكوة و مدلولها يمكن ان
يكون هو الاكثر الا انا نقول القدر الذي علم اشتغال ذمتنا به من
هذا التكليف هو الاقل اذ لو كان المراد بالزكوة في الواقع هو الاقل فظاهر
ان الذمة غير مشغولة الا به و لو كان المراد به الاكثر فالاقل في ضمنه
مراد قطعا و الامتثال بقدره بمعنى الاتيان به حاصل جزما اذ المفروض

عدم الارتباط بين الاجزاء و بالجملة الاشتغال بالاقل حاصل على التقديرين
جزما و الاتيان به فقط يوجب البرائة منه قطعا و اما القدر الزائد
فالاشتغال به يتوقف على كون المراد هو الاكثر و هو غير معلوم فرضا فلا
يقين بثبوت التكليف بالنسبة اليه فيكون مدفوعا بالاصل و هذا
بخلاف الصلوة فان الاتيان بالاقل فيها على فرض وجوب الاكثر لا يوجب
الامتثال اصلا و اليقين بالبرائة حتى من الاقل ايضا لا يحصل الا بالاتيان
بالاكثر كما اوضحناه سابقا هذا و لا فرق فيما ذكرناه هنا بين كون
الشك ناشيا من ورود لفظ مجمل كما فرضناه في مثال الزكوة او من
تعارض الدليلين او من اشتباه اللفظ عند السامع بل لعل الحكم بالبرائة
في الاخيرين اوضح من الاول كما لا يخفى و اما الثاني و هو ان يكون
الشك في المصداق كما لو شك في ان ارش المعيب او قيمة التالف او الدين
الواجب عليه خمسة او عشرة و الصلوة الفائتة عنه اربع او خمس فالاظهر
فيه ايضا الحكم ببرائة الذمة عن الزائد على القدر المتيقن كما في القسم
الاول لما مر هناك و يمكن ان يقال بوجوب الاحتياط فيه الى ان
يتيقن بالبرائة كما يمكن ذلك في السابق ايضا و له وجوه يظهر جملة منها
مع ما فيها مما مر سابقا فانا لا ادلة التي للاول نظير ما مر سابقا في اوائل
النوع الاول و اجوبتها نظير ما مر آنفا و لهذا النوع و انفا و لا باس
بالاشارة اليها في هذا المقام ايضا لما في ذلك من زيادة ايضاح المرام الاول
ان الالفاظ للمعاني الواقعية فاذا قال الشارع ادِّ دينك او اقض ما

ازقان الادلة ثالثة منها متابعة تا هذا النوع

كان معناه ان ما هو دين في الواقع او فاتت عنك في الواقع يجب عليك
ادائه واليقين بامتثال هذا الامر لا يحصل الا باداء جميع ما يحتمل اخذه
او فوائته الثاني ان اشتغال ذمته بقضاء الفائتة ثابت قطعا و
ما لم يات بجميع ما يحتمل فواته يحكم ببقاء الاشتغال للاستصحاب الثالث
ان الاتيان بالجميع مقدمة للعلم باداء الواجب ومقدمة العلم باداء الواجب
واجبة كمقدمة نفس الواجب الرابع ان طريقة الموالي والعبيد في امثال
المقام ذلك فان من امر عبده بالاقامة في مكان في شهر رمضان كله فلم
يقم به يوما شك انه من رمضان ام لا كان مذموما عند العقلاء و
استحق بذلك العقاب عندهم فكذا اوامر الشارع لانها جارية على الطريقة
المعروفة بين اهل العقل والعرف الخامس اخبار الاحتياط المنجبرة بعمل
المشهور المؤيدة بما مر من الوجوه والجواب عن الثلثة الاول نظرا الى
ما سبق انفا فان الزائد على المتيقن مشكوك الفوات واذا شك في
الفوات شك في تعلق التكليف بقضائه ومتى كان التكليف مشكوكا
يدفع بالاصل لما مر من ادلة البرائة فالتكليف بالنسبة الى الزائد مثل
التكليف باصل القضاء في صورة لم يعلم الفوات اصلا كما لو شك في انه
هل فات منه صلوة ام لا فان هذه الصورة كما يدفع التكليف بالقضاء
فيها بالاصل ولعله محل وفاق فكذا فيما لو علم بالفوات وشك في مقدار
الفائت فان الشك في المقدار لا يد شك في انه هل فات منه ذلك
المقدار الزائد ام لا فيدفع بالاصل مثله كما مر في صورة الشك في

المراد ايضا غاية الامر ان في صورة الشك في المراد يكون الشك في التكليف
بالنسبة الى الزائد شكا فيه بلا واسطة وفي صورة الشك في المصداق
يكون الشك فيه ناشيا عن الشك في المصداق وهو لا يؤثر في اجراء
الاصل وعدمه فان قيل نحن نثبت الفوات باستصحاب عدم الاتيان
بالمامور به في وقته قلنا اولا ان كلامنا في القاعدة على حيله الكلية
ومن حيث هي فلا ينافي خروج فرد منها بواسطة امر خارج فان ما ذكروه
من الاستصحاب انما هو في الصلوة ونحوها واما مثل الدين اذا شك
في انه خمسة دراهم او عشرة فلا يقتضي الاستصحاب هنا لزوم العشرة بل
مقتضى الاستصحاب عدم ثبوت الاشتغال باكثر من خمسة وثانيا ان
الظاهر من الفوات في قوله ع اقض ما فاتك مثلا هو الفوات في الواقع
لا ما حكم بفواته بالاستصحاب كما مرت الاشارة اليه سابقا وثالثا
ان الاستصحاب لا يثبت حكما جديدا بل شانه ابقاء الحكم الثابت اولا
فمعنى استصحاب عدم الاتيان بالفعل في كل جزء من اجزاء الوقت هو ابقاء
الحكم الذي كان ثابتا عند العلم بعدم الاتيان وذلك الحكم هو وجوب
الاتيان وذلك الحكم الذي كان بالفعل في بقية الوقت لا وجوب القضاء
فتامل فانه دقيق ولعلنا نوضح هذا المعنى في مبحث الاستصحاب انشاء الله هذا
وقد يتمسك في وجوب الاتيان بالفائتة المشكوكة باستصحاب الامر المتعلق
باقامة الصلوة مثلا في وقتها فيقال ان الامر قد تعلق بالصلوة وارتفاعه
انما يكون بالاتيان بها فهو غير معلوم فيحكم ببقاء الامر بالوقت لا يجري استصحاب

للاستصحاب فان قيل الامر

بعد خروج الوقت اجيب بان هذا اذا لم ينحل الامر بالموقت الى امرين امر بالطبيعة
المطلقة وامر بايقاع تلك الطبيعة في وقت خاص واما اذا انحل الى ذلك فبانتفاء
الامر الثاني لا ينتفي الامر الاول فاذا شك في زوال ذلك الامر يستصحب
بقائه فالامر بالصلوة في وقتها من هذا القبيل اما اولا فلان المفهوم من
قول الشارع اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل مع قوله مثلا اذا فاتت
الصلوة في وقتها فاقضها متى ذكرتها هو ان المطلوب طبيعة الصلوة مطلقا
وتقييدها بوقتها الخاص لمصلحة فيه مقتضية لذلك لا لان المطلوبية انما
هي في ذلك الوقت بحيث لو خرج لم يكن مطلوبة واما ثانيا فلان الامر
بالقضاء ليس معناه الا طلب نفس الطبيعة المطلقة في خارج وقتها
والا فالصلوة المقيدة بكونها في الوقت لا يمكن الاتيان بها خارج
الوقت وح فنقول ان تلك الطبيعة المطلقة اما انها كانت مطلوبة
من الامر الوارد بالموقت ايضا بان كان ذلك منحلا الى امرين ام لا بان
كان المراد بذلك الامر ايجاد الفعل في الوقت بحيث لو خرج الوقت لم يكن
مطلوبا فان كان الاول ثبت المطلوب وان كان الثاني لزم البداء
المحال على الله تعالى واما ثالثا فلان الامر بالقضاء يدل على اتصاف الماهية
المطلقة بصفة حسنة مقتضية لتعلق الامر بها بعد خروج وقتها فتكون تلك
الماهية المطلقة متعلقة للامر في الوقت ايضا بالاولوية نظرا الى قوة المقتضي
حيث انها مقترن مع الوقت ولا اقل من المساوات وبالجملة فالمقتضي لتعلق الامر
بالماهية المطلقة موجود في الوقت والمانع عنه مفقود فيكون مامورا بها

واذا ثبت تعلق الامر بها بما ذكر من الوجوه صح التمسك باستصحاب بقاء هذا
الامر في اي وقت شك في الاتيان بتلك الماهية ولا فرق في جريان هذا الاستصحاب
بين ان شك في عدم الاتيان بالفريضة راسا او علم الاتيان وشك في
الصحة والفساد نعم في الاخير يعمل بالادلة الدالة على ان الشك بعد العمل لا عبرة
به فانها واردة على الاستصحاب ولكن في الاول ايضا اذا اندرج تحت تلك الادلة
وهذا بخلاف ما مر من استصحاب عدم الاتيان بالمامور به فانه لا يجري
في الاخير اذا الشك فيه شك في الحادث لا الحدوث ثم هذا الاستصحاب
على تقدير تمامه وكذا استصحاب بقاء الامر ايض وان كانا يقتضيان الاتيان بالمشكوك
في صورة الشك في اصل الفوات ايض كما يقتضيانه في صورة الشك في مقدار الفائتة
الا ان الاول خارج بالاجماع هذا هو غاية ما قيل في هذا المقام في خصوص
الفوائت ولي فيه نظر لمنع كون الامر بالصلوة منحلا الى امرين كساير الموقتات على ما
بين في محله والوجوه التي ذكرت في بيانه مدفوعة اما اولها فلان غاية
ما يستفاد من الامر بالموقت مع الامر بقضائه هو مطلوبية الفعل
في جميع الاوقات واين هو من دلالة الامر الاول على ذلك وانحلاله
الى امرين حتى يستصحب احدهما كما هو المطلوب ولو اريد استصحاب
المطلوبية المستفادة من مجموع الامرين نظرا الى انهما معا يكونان
بمنزلة افعل هذا الفعل مدة العمر فكلما شك في ادائه يجب
عليه الاتيان به كما في سائر الواجبات التي وقتها العمر ففيه ان بين
المقامين فرقا واضحا فان ما وقته العمر لا يترتب بين انقضاء ادائه بخلاف

الوقت المأمور بقضائه فان مطلوبية الفعل بعد وقته ههنا مترتب على عدم الاتيان به في وقته ومعلق عليه وهو يقتضي العلم بعدم الاتيان والمفروض عدمه و اما ثانيا فلان المطلوب في الامر الاول هو الاتيان بالفعل في وقته من غير ان يراد منه عدم الاتيان به بعد الوقت او الاتيان به بعده ايضا فما بعد الوقت بالنسبة الى هذا الامر مسكوت عنه فالفعل فيما بعد الوقت غير مطلوب بهذا الامر وانما هو مطلوب بامر اخر لا يلزم منه مفسدة اصلا كما انه لا يوجب انحلال الامر الاول اليه واما ثالثا فلان تعدد المهية المطلقة بالجنس انما يقتضي بيان الشارع لذلك وامره بها ولو باوامر متعددة فاذا امر بالفعل في وقت ثم امر به على تقدير فواته بعد الوقت انفرد ذلك على حصول المهية في جميع الوقت في الجملة ولا يقتضي ذلك تعلق الامر الاول بنفس المهية بانحلاله الى الامرين اصلا كما مر في الجواب عن الوجه الاول هذا واما الجواب عن الرابع فيمنع بنا اهل العقل والعرف على ذلك على وجه الالزام بحيث يكون مخالفه مذموما عندهم وما ذكر في مثال الشهر على تقدير تسليمه فهو لاستصحاب بقاء الشهر وعدم انقضائه ومعنا ليس من هذا القبيل واما عن الخامس فبان اخبار الاحتياط لا يدل على الوجوب كما هو ظاهر من سياقها ولو سلم فنقول ان مورده كما ياتي بيانه انه هو ما اذا شك في المكلف به وما نحن فيه من الشك في التكليف بالنسبة الى الزائد على انها ضعاف وانجبارها بالشهرة في خصوص قضاء الفوائت لو سلم لا يفيد بما هو المقصود من بيان القاعدة من حيث هي وقد عرفت ان مقتضاها البرائة عما تيقن فواته على ان المحكي عن المشهور هو وجوب الاتيان بالفوائت الى ان يغلب على ظنه انه اتى بجميع ما فات منه لا الى ان يعلم ذلك وان كان هذا اضعف منه من جهة انه اكتفى بالظن حتى على القول بحجية مطلق الظن ايضا لان الحجة على ذلك القول هو الظن بالحكم وهذا الظن بالموضوع الا اذا قيل بحجيته هنا ايضا فهو مع بعده لا يقتضيه ادلتهم على فرض تماميتها ومنه يظهر ضعف ما احتمل في المقام ايضا من لزوم الاتيان بالظن انه فات

حكمها الخاص محلة الوقوع تكملة المركب الذي يتعلق به التكليف قد يعلم الارتباط بين اجزائه

وقد يعلم عدمه

وقد يعلم عدمه وقد يشك في ذلك اما الاولان فقد مر ما يتعلق بهما واما الثالث فهل يحكم فيه بالاول او الثاني وجهان او وجوه اوجهها الاول لان اشتغال الذمة بالكل متيقن على التقديرين والعلم بحصول البرائة من بعض الاجزاء على تقدير الاتيان به فقط يتوقف على العلم بعدم الارتباط بين الاجزاء والمفروض عدمه فلا يحكم بالبرائة عن ذلك البعض ايضا الا بعد الاتيان بالكل على ان الظاهر من الامر المعلق بشيء ان يكون ذلك الشيء امرا واحدا متعلقا للتكليف لا منحلا الى امور متعددة بحيث كما يكون هناك مطلوبات متعددة مستقلة ووجه الثاني ان انضمام الاجزاء بعضها الى بعض وجعل المجموع شيئا واحدا خلاف الاصل ولا يخفى ضعفه القسم الثاني فيما اذا دار الواجب بين امرين متباينين وقد عرفت انه الداخل هنا ايضا تارة من الشك في المصلحة كما لو دارت الصلوة الواجبة بين كونها ظهرا او جمعة او بين كونها تامة ومقصورة فالمختار فيه الجمع صورة اي سواء كان الشك ناشيا من وجود لفظ مشترك بين الامرين او من اشتباه اللفظ على المخاطب او من تعارض الدليلين هو لزوم الاحتياط بالجمع بين الامرين وفاقا لغير واحد من المحققين وذلك لما بيناه في اول نوعي القسم الاول من قاعدة الاشتغال واستصحابه وقاعدة المقدمة من ان الاتيان بالجميع مقدمة للعلم باداء الواجب الذي هو شيء معين في الواقع فرضا واما القول بالقرعة فهو لو كان لكان مندفعا بما مر واما احتمال اجراء اصل البرائة نظرا الى كون التكليف بكل من الامرين بخصوصه غير معلوم وذلك لاستلزامه ترك الواجب جزما حيث ان هذا الوجه يجري في كل منهما فانا

دفع وجوب كل بالاصل لزم دفع الامر الثابت قطعا وان دفع وجوب احدهما معينا لزم الترجيح بلا مرجح فلم يبق الا وجوب الاتيان بهما معا كما هو المطلوب او التخيير بينهما كما قد يتخيل بل يختار وما يمكن ان يتمسك به لذلك وجوه احدها منع ثبوت الاشتغال الا باحدهما على سبيل التخيير لان التكليف بشيء معين عند الشارع مردد عند المكلف بين امرين والاشتغال عند العدلية فكما يتوهم انه من ذلك اما ان يكون التكليف فيه منتفيا بالمرة او يكون المكلف مخيرا بين الامرين وفيه ان المستحيل انما هو التكليف بمجمل لا يمكن امتثاله واما بعد دورانه بين امرين مثلا مع تمكن المكلف من الاتيان بهما بلا عسر وحرج فلا منع منه عقلا ولا شرعا ولا عرفا فاذا ثبت مطلوبية شيء معين في الواقع او وقع خطاب كان ظاهره ذلك فلا وجه لصرفه عن ذلك بمجرد اجمال المأمور به وتردده بين امرين او امور متعددة بل يجب عليه الاتيان بما يحصل القطع بحصول المطلوب في ضمنها ثانيها ان بعد الاتيان باحدهما لا يعلم التكليف بالاخر بل يكون مشكوكا فيدفع بالاصل الثابت بما مر من الاجماع والاخبار وغيرهما ولا يلزم القطع بترك الواجب ولا الترجيح بلا مرجح وفيه انه وان لم يلزم ذلك الا انه لا يلزم القطع بحصول البرائة ايضا مع انه لازم بعد القطع بالاشتغال بحكم العقل والاستصحاب وغيرهما مما مر ولا يكفي رفع اليقين بالاشتغال وادلة الاصل لا يجري هنا اما الاخبار فلما مر من ان الظاهر منها

هو نفي

هو نفي التكليف بالنسبة الى من لم يعلم به اصلا واما من علم بالتكليف وشك في ان المكلف به ماذا فلا والمقام من هذا القبيل لانه عالم بالتكليف وبعد الاتيان باحد الامرين لا يعلم زواله فيحكم ببقائه واما الاجماع فلانه ايضا في تلك الصورة واما مقامنا فالظاهر ان بناء المعظم فيه على الرفع بالاحتياط بل قيل بنفي الخلاف فيه وكذا سائر ادلة الاصل فان شيئا منها لا يجري في المقام ثالثها الاخبار الواردة بالتخيير عند تعارض الدليلين وفيه مع اختصاصها بصورة التعارض ان اعراض الاصحاب عنها في المقام يمنع عن التمسك بها مع انها معارضة بغيرها مما ورد في علاج التعارض وباخبار الاحتياط المجبورة في المقام بالعمل وبما مر من قاعدة الاشتغال وغيرها هذا ثم على المختار من لزوم الاحتياط لو ترك احدهما كان عاصيا لمخالفته التكليف الظاهري وهل يلزمه القضاء لو كان له قضاء فيه تامل نعم ان انكشف بعد ذلك ان ما فعله هو الذي كان واجبا في الواقع سقط القضاء جزما كما انه لو انكشف خلافه وجب ولا يخفى ان ما ذكرنا من وجوب الاتيان بهما انما هو ان تمكن منهما ولو في جزء من الوقت واما اذا لم يتمكن الا من واحد منهما فالظاهر عدم وجوب شيء عليه اما ما لا يتمكن منه فظاهر واما الاخر فلاحتمال ان يكون الواجب في الواقع هو الذي لا يتمكن منه فلم يتعلق به الوجوب فيكون شاكا في اصل التكليف فيدفعه بالاصل واما الثاني فهو ان يكون الدوران ناشيا عن الشك

فى المصداق فالاظهر فيه ايضا سواء كان الواجب المشكوك فيه
واجبا نفسيا كدوران الفائتة بين كونها صبحا او ظهرا او غيرها كالاشتباه المثوب الطاهر بين كونه هذا او ذاك هو لزوم الاحتياط بالاتيان
بالصلوتين معا او بالصلوة الى الجهتين معا او فى الثوبين معا والوجه ظاهر
مما مر نعم قد يكون الشك فى المصداق بالنسبة الى المكلف به كان يكون هناك
تكليف ولا يعلم ان المكلف بذلك التكليف هل هو هذا الشخص ام ذاك
كواجدى المنى فى الثوب المشترك وكما لو دخل الرجل بالخنثى والخنثى بحصول الجنابة
لها على تقديرى كونها رجلا وامرأة واما الرجل والانثى فاحدهما جنب فى الواقع
لان الخنثى ان كانت رجلا فى الواقع فالمرأة جنب لدخول الرجل بها وان كانت
امرأة فالرجل جنب لدخوله بالمرأة فالمكلف بالغسل منهما مشتبه والاظهر فى هذه
الصورة الحكم بالبرائة بالنسبة الى كل منهما لان كلا منهما شاك فى حصول الجنابة
بالنسبة اليه ومع الشك فيها يحكم بعدمها وكون الجنابة قطعية لحصول لاحدهما
لا يثبت تكليفا عليهما او على احدهما بل كل منهما شاك فى تعلق التكليف به فيندفع
بالاصل او الاستصحاب بصوره كاستصحاب عدم وجوب الغسل واستصحاب عدم
حصول الجنابة منه واستصحاب وجوب الوضوء واستصحاب كفاية الوضوء
فى استباحة الصلوة واستصحاب جواز الدخول فى الصلوة لو فرض كونه متطهرا
قبل زمان الشك واحتمال وجوب الاحتياط بالجمع بين الغسل والوضوء
نظرا الى استصحاب بقاء الامر بالصلوة وقاعدة الاشتغال مدفوع بان هذا

(في الهامش: الفعل ودورانها بين جهتين او اكثر واشتباهه)

(في الهامش: والحكم بالاثر فان العلم مع الخنثى)

الشخص محكوم بكونه متطهرا شرعا وبعدم وجوب الغسل عليه وبان صلوته مع عدم
الغسل صلوة مع الطهارة لا مع الحدث وبعد حكم الشارع بذلك نظرا الى ما عرفت
من الاصل والاستصحاب لا يبقى مجال لبقاء قاعدة الاشتغال واستصحاب
الامر كما لو اتى بالصلوة مع الطهارتين بلا فرق فى ظاهر التكليف تنبيه
الفطن المتفنن لما حققناه فى هذه المباحث والمباحث الاتية عن قريب انشاء الله
يعرف ايضا حال ما ذكره الفاضل القمى ره فى هذه المقامات فان كثيرا من
كلماته ره لا يخلوا عن نظر يعرف وجهه مما اوضحناه فلا حاجة الى تطويل
الكلام بذكرها وذكر ما فيها وكذا يعرف الحال فى سائر الصور التى تركنا
التفصيل فيها خوفا عن الاطناب فان الامرين اللذين يدور الواجب بينهما
لا ينحصران فى المتباينين والاقل والاكثر بل ربما يكون النسبة بينهما عموما
مطلقا او من وجه ومقتضى ما مر من لزوم تحصيل البرائة اليقينية هو
الاتيان فى الاول بالاخص مط وفى الثانى بالفرد الجامع او بفردين من
العامين فلو شك فى ان الواجب عليه اكرام فقيه او نحوى وجب عليه
اكرام فقيه نحوى او اكرام فقيه ونحوى ليقطع بالبرائة عما ثبت الاشتغال
به المطلب الثانى فيما اذا كان الشك فى التحريم من دون احتمال الوجوب
ولهذا المطلب ايضا اقسام تعلم مما مر فى المطلب الاول ونقول هنا ببيان
اخر ان الشك المذكور لا يخ من صور لانه اما ان لا يكون هناك علم بالتحريم
اصلا او يكون التحريم معلوما ولكن يكون متعلقه وموضوعه
مشتبها فعلى الاول فالجهل بالتحريم اما لعدم العلم بصدور حكم خاص من الشارع

فى الواقعة الخاصة اصلا او للجهل بخصوصية ما صدر منه مع العلم بالصدور فى الجملة وعلى الثانى فاما ان يكون الشك فى المتعلق لاجل الشك
فى مراد الشارع كان شك فى انه هل حرم عليه قتل الكافر الحربى او قتل
الكتابى او لاجل الشك فى المصداق المحرم كما لو علم انه حرم عليه اكل الميتة
ولكن اشتبهت الميتة بين افراد محصورة او غير محصورة فهذه اقسام
اقسام ادبعة ويندرج تحت كل من الثلثة الاخيرة اقسام تقدم ذكرها فى
المطلب السابق وسيأتى ههنا تفصيلها ايضا ثم القسم الاول ان يكون
الشك فى التحريم من دون علم بثبوت حكم من الشارع اصلا وهو الذى
يعبر عنه بما لا نص فيه وفى حكمه ما كان فيه نص غير معتبر او قول فقيه
او امارة غير شرعية موقعة فى الشك واما الاحتمال الناشى عن مجرد
الاحتمال العقلى فالظاهر عدم اندراجه فى محل النزاع كما مر فى اوائل المطلب
السابق كما ان الشك الحاصل باعتبار تعارض النصين ايضا كذلك فان
محل البحث فيه باب التعادل والتراجيح انه خارج عن عنوان هذا القسم
ايضا لثبوت حكم فيه من الشارع فى الجملة والمعتبر فى العنوان عدم ثبوته
بوجه وقد اختلفوا فى هذا القسم على اقوال فالمشهور بين الاصوليين الحكم
بالاباحة والمحكى عن الاخباريين اقوال اربعة الحرمة واقعا والحرمة ظاهرا
ووجوب الاحتياط والتوقف وعد هذا مشهورا بينهم وقبل الشروع فى
ادلة الاقوال وتحقيق الحق منها ينبغى التنبيه على امور الاول ان مراد
من تعرض لهذه المسئلة فى الادلة العقلية هو ان العقل هل يحكم بالاباحة

ام لا واما دلالة الشرع على ذلك فليست مقصودة بالذات هنا وان تشبثوا بها تتميما
للاستدلال بالادلة الشرعية ايضا فمن تم عنده حكم العقل هنا كان اصل البرائة
عنده من الادلة العقلية وتمسكه بالادلة الشرعية من ضم النقل الى العقل ومن
لم يتم عنده ذلك لم يكن من الادلة العقلية عنده بل لو حكم بالبرائة كان ذلك
بالشرع وكذا الحكم بالتحريم فان مستنده هنا اخبار التوقف والاحتياط و
نحوها لا حكم العقل بذلك الثانى ان ما مر فى المبادى الاحكامية من حكم
العقل بالاباحة او التحريم انما هو فى المنافع الخالية عن امارات المفسدة
على التفصيل الذى تقدم هناك واما الكلام ههنا فليس فى ذلك العنوان بل
انما عنوان البحث هنا هو ان كل ما لم يثبت حرمته من الشارع هل يحكم فيه
بالاباحة عقلا او شرعا ام لا فهذه مسئلة اخرى غير تلك المسئلة وان كان موضوع تلك اخص من
موضوع هذه والكلام هناك اباحة وتحريما انما كان فى حكم العقل
واما ههنا فلم افق على من استند فى التحريم بالعقل بل انما الاستناد فيه
بالايات والاخبار وقد يفرق بينهما ايضا بان الكلام هناك كان فى الاباحة
والتحريم الواقعيين وههنا فى الظاهريين وفيه ما مر من ان البحث
هناك ايضا عن حكم مجهول الحكم وان المقصود فيه اثبات الاباحة او الحظر
الظاهريين لا الواقعيين وقد مر فى المطلب الاول زيادة كلام فى
الفرق بين المسئلتين فلا تغفل الثالث ان ما سمعت من الاخباريين
من الاقوال الاربعة لا ارى له وجه صحة الا ان يريد به انها اقوال متباينة

كما هو الظاهر من النقل وخلاف لان المفروض ان المسئلة مما لم يرد فيها
نص وحكمها الواقعي مجهول وادلة القول بالاباحة والحرمة لا تفيد
الا الاباحة والحرمة الظاهريتين وح فكيف يقال بالحرمة الواقعية
فان المراد بالحكم الواقعي هو الحكم الثابت للشيء مع قطع النظر عن العلم
او الجهل به وهو الذي لا يتغير الا بالنسخ او بتبدل الموضوع بغير العلم والجهل
والحرمة فيما نحن فيه ليس من هذا القبيل جزما فانها ثابتة على القول
بها ما دام الاشتباه باقيا والنص الخاص مختفيا واما بعد زوال الشبهة
وظهور الدليل الخاص فالحكم هو ما يقتضيه ذلك الدليل دون ما حكم به اولا
من حيث الاشتباه والجهالة وان كان ربما يتحد الحكمان وكما جعل
الجهل والعلم من مغيرات الموضوع كالصحة والمرض وجعل الجاهل موضوعا
مغايرا للعالم وجعل الحرمة للاول حكما واقعيا له كما ان الحكم المعلوم للعالم
حكم واقعي له وعلى هذا فيرجع هذا القول الى القول الثاني ويكون الخلاف
بينهما في التعبير والتسمية واما القولان الاخيران فقد يشكل في الفرق
بينهما بل صرح بعضهم برجوع احدهما الى الاخر وقد يقال بان الاشكال متجه
في الفرق بين الثلثة الاخيرة ولا اختصاص له بالاخيرين وتنزيل قول
المتوقفين على التوقف عن تعيين احد هذه الاقوال او بعضها كالتوقف
في ساير المسائل فيتضح الفرق بينه وبين ساير الاقوال وان امكن الا
ان دليله الاتي لا يساعده حيث انه يدل على التوقف في الحكم الفرعي وقد
نفرق بين الاقوال باعتبار الادلة نظرا الى ان من الادلة ما يدل بظاهره

على التحريم

على التحريم من جهة وجوب التوقف كما في الفتوى قبل مراجعة الادلة ومنها
ما يدل عليه من جهة وجوب الاحتياط كما في ركعات الشك ومنها ما يدل
عليه من جهة انه في نفسه حرام ظاهري كما في مستصحب التحريم وصاحب كل مذهب
يتمسك على دعواه بما يختار العمل به منها ولهذا يعبر عن مذهبه بما يدل
عليه دليله وهذا اقرب ومحصله ان مآل الاقوال الثلثة هو التحريم
والاختلاف انما هو في التعبير نظرا الى اختلاف الاخبار من وجوه
الدلالة وبالجملة فالقول المحقق في المسئلة اثنان احدهما القول بالاباحة
الظاهرية كما هو المشهور بين الاصوليين وثانيهما القول بالحرمة الظاهرية
كما هو كثير من الاخباريين سواء كان منشأه التوقف او الاحتياط او غيرهما
واما الحرمة الواقعية فقد عرفت ما فيها فاذن بحسب الواقع يكون الكل
من المتوقفين وبحسب الظاهر القولان فتسمية بعض الاخباريين انفسهم
بالمتوقفين لا وجه له كما صرح به بعض الاصحاب وكيف كان فللقول بالاباحة الادلة الاربعة
الادلة الاربعة من العقل والاجماع والكتاب والسنة اما العقل فما مر في المطلب
الاول من ان التكليف من دون بيان قبيح وقد مر هناك تفصيل الكلام فيه
وفي غيره مما استدل به في ذلك المقام مع ما فيها من النقض والابرام واما
الاجماع فقد نقل عن جماعة منهم الصدوق في اعتقاداته حيث قال الذي نابه الاعتقاد
في الحظر والاباحة اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء
منها نهي وعن المحقق ان اهل الشرايع كافة لا يخطؤن من بادر الى تناول شيء من

المشتبهات سواء كان علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه
عند تناول شيء من الماكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من
المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى
يعلم الاذن وفي الارشادات دعوى السيرة القاطعة من صاحب الشرع على
ذلك بل دعوى ان الضرورة واقعة عليه فضلا عن العسر والحرج وكون
الملة سمحة سهلة واما الكتاب فجملة من الآيات وقد تقدم بعضها ومنها
قوله تعالى وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما
حرم عليكم فانه ظاهر في ان ما لم يبين حرمته تفصيلا مما ذكر اسم الله عليه
يكون حلالا ومنها قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون
ميتة فانه بمفهوم الحصر يدل على المطلوب بل على ان نفي الوجدان كاف في الحكم
بالاباحة بل في الواقعية انفي الاية اشعارا بان اباحة الاشياء مركوزة
في العقل قبل الشرع لانها في صورة الاستدلال على الحل بعدم وجدان
التحريم الا للاشياء الخاصة وقد يورد على هذا بان مفاد الاية انى لا اجد

فظهر مما مر في المطلب السابق ان موضوع الحرمة اما دائر بين امرين متباينين
او بين امرين احدهما اقل من الاخر مع وجود الارتباط بين الاجزاء او عدمه
او بين امرين بينهما عموم مطلق او من وجه فهذه صور خمس يحكم في الاولى
بوجوب الاحتياط بترك الجميع كما لو شك في ان المحرم عليه قتل حربي او الكتابي
الحال امتثال النهي يقينا والقطع بالبرائة من التكليف المحرمي لا يحصل الا بذلك ومما

فيما بين

فيما بين الحرمتها وحلها محرما غير المذكورات فتكون ما سواها مما بين الحلتها
فلا يدل على ان الاباحة مركوزة في العقول ويدفع بانه لو اريد ذلك لقيل ليس
فيما اوحي الي لا لا اجد ومنها انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ومنها
قل تعالوا اتل ما حرم عليكم ربكم ومنها خلق لكم ما في الارض جميعا الى غير ذلك
من الآيات وان لم يخل بعضها عن مناقشة واما السنة فجملة من الاخبار التي تقدم
بعضها ومنها ما ورد في ان ما لم يحرمه الله ورسوله او ان ما لم يحرم
في القران فهو حلال كالصحيح ليس الحرام الا ما حرم الله ورسوله والموثق ان
اكل الغراب ليس بحرام انما الحرام ما حرم الله في كتابه ومنها ما دل على ان
كل شيء حلال حتى يعلم الحرام بعينه فانها بعمومها تشمل المطلوب وان كان سوقها في
شبهة الموضوع ومنها ما دل على ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال كصحيح ابن
سنان عن ابي عبد الله ع كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك ابدا
حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وعن ابي جعفر ع في حديث كل ما فيه
حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وقد اختلف كلامهم
في بيان هذا النوع من الخبر فقد ينزل على ما تم المطلوب اي الشبهة الحكمية ايضا
وهو وجهان ذكرهما شارح الوافية احدهما ان كل فعل من الافعال وكل عين
من الاعيان المتصفة بالحل والحرمة اذا اشتبه حكمه الخاص ولم يعلم انه حلال
او حرام فهو حلال فخرج ما لا يتصف بشيء منهما من الافعال الاضطرارية والاعيان
التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما تعين حليته او حرمته قال وليس الغرض من ذكر
الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه من الاشتباه فصار الحاصل ان ما

ان ما اشتبه حكمه عندك وكان محتملا لان يكون حكمه الحلية والحرمة فهو
حلال ثانيهما ان كل شيء تقسيما الى هذين القسمين وحكم عليه باحدهما
لا علا التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال وحكم برجوعه الى المعنى الاول
وقد ينزل على الشبهة الموضوعية بحيث لا يشمل الشبهة الحكمية اصلا كما عن الا.
فيقال المراد كل شيء من فعل او عين له نوعان نص الشارع على احدهما بالحل
وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك فرد انه من اي النوعين فهو لك حلال
فمعنى قوله ع فيه حلال وحرام انه ينقسم اليهما كاللحم فانه له نوعين مذكى
وميتة وعلم حليته الاول وحرمة الثاني فاذا اشتبه لحم انه من ايهما بانه
حلال كما عن فاضل ثالث وهنا معنى رابع وهو ان كل فعل او عين له انواع نص الشارع
على احدها بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه الاخر في نوع ثالث هل الحكم فيه
الحل او الحرمة فهو لك حلال كاللحم فان له انواعا لحم الغنم ولحم الخنزير ولحم الحمير ومعلوم
حلية الاول وحرمة الثاني وحكم الثالث مشتبه فمخامس وهو ان كل
ان كل شيء من فعل او عين له نوعان حلال وحرام واشتبه الاخر في فرد
انه من الاول او الثاني فهو من الاول كاللحم حيث ان له نوعين
حلالا وحراما فاذا اشتبه لحم الحمر انه من ايهما حكم عليه بالحل والفرق بين
هذا والثالث ان التنوع هنا باعتبار الحلية والحرمة وفي الثالث باعتبار
اخر وكذا مع الرابع مضافا الى ان المعلوم هنا هو ان هذا الشيء له نوعان حلال
وحرام سواء علم بعض افراد كل منهما ام لا بخلاف الرابع فانه يعلم فيه الحلال
والحرام بخصوصهما وسادس وهو الاعم من الثلث السابقة وهو ان كل شيء له نوعان

والرابع

او انواع واشتبه عليك الاخر في فرد انه حلال او حرام لاجل الاشتباه في الحكم
او الاندراج تحت احد النوعين او في نوع انه هل هو ايضا نوع حلال
او حرام فهو لك حلال مثاله اللحم ايضا فان فيه الحلال والحرام والمذكى
والميتة فاذا اشتبه الاخر في لحم اما لانه لا نعلم انه من المزكى او
المذكى او لانه لا نعلم انه من الحلال او الحرام او لانه لا نعلم انه في نفسه كيف
هو حكم بحليته قال بعض الافاضل بعد ذكر المعاني الستة لا شك في
دلالة هذه الاحاديث على اباحة ما لا نص فيه على المعنيين الاولين
وكذا على الثلثة الاخيرة كما ظهر من امثلتها نعم على المعنى الثالث لا دلالة
عليها والاولان وان كانا خلاف الظاهر لان الظاهر من قوله فيه
حلال وحرام انه مشتمل على النوعين منقسم اليهما في الواقع ولكن الثالث
ايضا غير صحيح اذ لا شك ان قوله ع كل شيء فيه حلال وحرام عام شامل
بعمومه الصريح لمثل اللحم في الامثلة الاربعة وكما ان الاشتباه المفهوم المزبور
يشمل الاشتباه في جميع تلك الصور والمعنى الثالث يوجب تخصيص كل
بما علم فيه خصوص النوع الحلال وخصوص الحرام وبما كانت النوعية ما
عن الحلية والحرمة وتقييد الاشتباه بما يكون لاجل الاشتباه في الا
تحت النوع الذي عنوانه غير الحلية والحرمة مع العلم بخصوص الحلال والحرام
ولا باعث على ذلك التخصيص والتقييد الذي ليس في الحديث عنه عين
او اثر ولو جاز ذلك لما تم العمل بعام ولا مطلق وكون المورد خاصا لا يوجب
خصوص الحكم مع انه لا مورد خاصا كما لا يجب في القسم الاولى وبالجملة التخصيص

الموجود في اخراج من البين ثم بل الظاهر من قوله لتبينه اي بخصوصه
مع انه لا يضر لان اللحم عين خارجي وتمام المطلوب لعدم القول بالفصل
انتهى وهو حسن وفي القوانين ذكر الوجوه الثلثة الاول وارتضى
الثالث منها واعترض على الاولين بوجوه ضعيفة احدها انه يلزم
استعمال قوله ع فيه حلال وحرام في معنيين احدهما ما امكن اتصافه
باحدهما ليخرج ما ليس كذلك كالسماء وثانيهما ما ينقسم اليهما ويوجد فيه
النوعان عندنا او في نفس الامر ليخرج الافعال الضرورية وما تعين
حليته او حرمته وكذا يلزم ذلك في لفظ المعرفة حيث يراد بها المعرفة
من الدليل الشرعي فيما اذا كانت الشبهة في الحكم او من البينة وشبهها
فيما اذا كانت الشبهة في الموضوع وفيه انه ليس من الاستعمال في المعنيين
بل في معنى واحد عام اي ما من شانه الاتصاف بالحل والحرمة فيخرج
ما ليس كذلك سواء لم يكن قابلا للاتصاف او كان ولم يكن منقسما اليهما
بل تعين فيه احدهما واخراج القسمين منه لا يوجب ذلك والا لكان
قولك اكرم الانسان القائم لاخراج القاعد والراكب استعمالا في المعنيين
وظاهر عدمه ومثله الكلام في المعرفة فان المراد بها معنى كما يحصل تارة
بالدليل واخرى بالبينة كما انه لو اريد الموضوع فقط يكون الامر ايضا
اذ العلم بالموضوع تارة بالحس واخرى بالبينة واخرى باخبار ذي اليد
الى غير ذلك ثانيها ان المراد من قوله ع فهو لك حلال ان مجهوله حلال ولا
يتصور الجهالة في المحرمات حتى يحتاج الى الاخراج وفيه ان الضمير راجع الى الشيء

المشتبه

المشتبه المحتمل للحلية والحرمة ولا يلزم ما ذكره نعم مع انه ان اراد ارجاع
الضمير الى المجهول بتقدير لفظ المجهول قبل لفظة كل او بعدها ففيه انه تكلف
بعيد مستغنى عنه بل مفسد وان اراد تقديره قبل الضمير المرفوع الراجع الى
الشيء بان يكون الاصل فمجهوله فحذف المضمر المجرور مع ما اضيف اليه وابدل
الضمير المرفوع منهما او من المجرور فقط فكذلك ايضا بل ربما يكون ابعد ثانيها
انه لا معنى للاخراج واعتبار المفهوم المخالف الا باخذ السالبة منفية
الموضوع وهو غير مفيد لمعنى ان اخراج المذكورات انما يكون بمفهوم الحصر الذي
هو قضية سالبة اي ما ليس فيه حرام وحلال والمعنى انه ليس هناك مجهول حتى لا
يكون حلالا لانه ليس هنا مجهولا وليس بحلال لما عرفت من انه لا جهالة في المحرمات
فيكون السالبة منتفية الموضوع وقد صرحوا بان السالبة المنتفية الموضوع
لا فائدة فيها وفيه مع ان مفهوم الوصف ليس بحجة على الاظهر واعتبار
تضمنه للشرط تكلف ثم ان المفهوم كثيرا ما يلغى عند خلوه عن الفائدة او قيام
دليل على خلافه نعم ظاهر ما مر من شرح الوافية انه اعتبر المفهوم في هذا
معلوم الحلية من الامور الثلثة الاخر التي ذكرها وجعل القيد للاحتراز
ولكنه لا يستلزم جعل السالبة منتفية الموضوع لانه انما يلزم لو كان معنى
مجهوله حلال وقد عرفت انه ليس كذلك نعم لا يخفى ان ما ذكره يرد على ما
افاده من اختصاص الخبر بشبهة الموضوع الخ وقد تنبه له وكذا اجاب
بان فائدة القيد هنا ليست هي الاحتراز بل التنبيه على ان احتمال الحرمة في
نظر المكلف لا يوجب الحرمة كما ينصرف اليها الاذهان في الموضوع لثبوت الحلية

والحرمة فيه فى الجملة بخلاف مجهول الحكم اصلا ولا يخفى ان الفرق بين
الموضوع والحكم فيما ذكره ده محكم مع ان عدم جريان الفائدة الا فى
خصوص الموضوع لا يقدح فيما ذكرناه من عموم الخبر للموضوع والحكم جميعاً
اذ لا يلزم ان يكون فائدة القيد بالنسبة الى جميع افراد المقيد هذا واما
القائلون بالخطر فلهم فى جواب ما مر من الادلة وجوه ضعيفة اوهنها
انها تدل على الاباحة اذا لم يعلم الحرمة وقد علمت باخبار التوقف
والشبهة فلا يكون مصداق تلك الادلة الا قبل ورود الشرع او
بالنسبة الى من لم يصل اليه اخبار النهى وفيه المعارضة بالقلب اولا
ومنع دلالة اخبارهم على الحرمة ثانياً كما ستعرف مع عدم استقامة ما
ذكر من التخصيص الاول واما ادلتهم على الخطر فهى الايات الناهية عن
القول او العمل بغير علم كقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعدة انواع من الاخبار
احدها ما دل على النهى عن القول بغير علم وعلى التوقف والكف فيما لا
يعلم وهى كثيرة منها المروى عن ابى جعفر ع من افتى الناس بغير علم ولا
هدى لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه
ومنها المروى عن الصادق ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف
عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد و
يجلو عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان
كنتم لا تعلمون ومنها صحيح هشام ابن سالم قال قلت لابى عبد الله ع

ماحق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون [ويكفوا عما لا يعلمون] الحديث ثانيها ما دل على ان لله
تعالى فى كل واقعة حكماً اتى به الرسول صلى الله عليه وآله فلا بد من الفحص فان
وجد والا فيتوقف ثالثها ما دل على وجوب الاحتياط كما يأتى رابعها
الاخبار الآمرة بالوقوف عند الشبهة منها صحيح الراوندى عن ابى عبد الله
ع الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة ومنها اذا اشتبه الامر
عليكم فقفوا عنده خامسها اخبار التثليث منها مقبولة ابن حنظلة حلال بين
وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ
بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم والجواب عما دل عليه الايات
والنوع الاول من الاخبار انه مشترك الورود اذ لو اريد التوقف بحسب
الواقع فنحن ايضا متوقفون وان اريد بحسب الظاهر فالمستدل ايضا لا يتوقف
غاية الامر انه يقول بالحرمة لجملة من الايات والاخبار ونحن نقول بالاباحة
لجملة اخرى منها فكيف يكون قولنا قولا بغير علم بخلاف قوله وبالجملة القول
بنفس الشىء المجهول حكمه كشرب التتن مثلا لا معنى له حتى ينهى عنه بل المراد
القول بحكم خاص لله تعالى فيه من حرمة او اباحة ونحن لا نقول به بل
نقول بان حكمه العام من حيث كونه مجهول الحكم هو الاباحة كما انكم تقولون
ان حكمه العام هو الحرمة نعم الكف عن نفس ذلك الشىء والتوقف فيه يعنى
الكف عن مباشرة المنفعة المقصودة منه كالاكل فى الماكولات والشرب
فى المشروبات صحيح وعلى الاخير الا انه يمكن ان يكون المراد الامر بالكف

عن حكمه الخاص المجهول فرضا والاول وان كان اظهر فى نفسه عرفا الا ان جملة
من اخبار الباب منها ما مر من صحيح هشام ظاهرة فى الثانى وظهور الاخبار
الناهية عن القول بغير علم فى ذلك مما لا تامل فيه ويؤيده ان تلك
الاخبار كلها او جلها وردت فى المنع عن القياس الذى نظره الى الحكم
الخاص بالواقعة من حيث هى مع ان الاخذ بالقياس فى الغالب لغير
الاباحة من الاحكام الشرعية فيمكن ان يكون هذه الاخبار الكثيرة
قرينة على ان المراد بالكف والتوقف ايضا هو الكف عن الحكم الخاص واما الحكم
العام فليس مجهولا بل معلوم انه الاباحة كما انه عندكم هو الحرمة والحاصل ان
الحكم الخاص بالواقعة من حيث الخصوص مجهول عند الفريقين والحكم العام ظاهر
عندهما بواسطة الاخبار الدالة بعضها على الاباحة كما هو عند الاصوليين
وبعضها على الحرمة كما هو عند الاخباريين والاخبار الثانية اما لا
دلالة لها على الحرمة ولا يكون منافية للاخبار الاولة او انها لا تصلح
للمعارضة لتعاضد الاولة بالشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة وقاعدة
نفى الحرج والضرر والموافقة للملة السمحة السهلة مع انها اقوى سندا ودلالة
واعتضادا بالكتاب وان كان قد يقال ان الاخبار فى كلا الطرفين غير محصورة
بحيث لا يمكن ان يحكم على احدهما بالصحة سندا وان وضوح الدلالة موجود
فى الطرفين فان دلالة قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ليس بادنى
من قوله ع الناس فى سعة ما لا يعلمون وكذا الاعتضاد بالكتاب حاصل

للطرفين ايضا وقد يجاب عن الاخبار المذكورة بانها لا تخلوا عن بعد لحملها
على ما اذا امكن الرجوع الى الائمة او على ان المراد بيان حكم ما لا نص فيه قبل الاكمال
على ما ورد لهم عنهم ع بالاباحة وبانها ضعيفة فلا تكون حجة وربما يجاب
ايضا بانه لو سلم تكافؤ اخبار الطرفين يكون الوظيفة التخيير وهو راجع الى
اصل البراءة ويشكل بانه ان اراد انا ناخذ فى مقام التخيير باخبار البراءة فهو
لا يصير نقضا على الخصم والزاما له لجواز اختياره العمل باخبار المنع وان
اراد ان مجرد التكافؤ يوجب ذلك فهو فاسد هذا واما الجواب عن النوع
الثانى فهو ان غاية ما تدل عليه ان لكل شىء حكما فى الواقع واما انه الاباحة
او الحرمة فلا تدل عليه كما لا تدل على ان غير المعلوم حكمه يكون حكمه ذلك [يمكن ان يكون حكمه]
كما يمكن ان يكون هو الاباحة وتعيين كل منهما يحتاج الى دليل اخر وقد ذكرنا
الادلة على الاباحة واما عن النوع الثالث فبان اخبار الاحتياط لا تنهض
لاثبات وجوب الاحتياط كما يأتى ان شاء الله وبما ذكرنا ظهر الجواب عن النوعين
الباقيين ايضا فان الواقعة الخاصة انما يكون شبهة من حيث خصوصها واما
من حيث انها غير معلومة الحكم فيشملها ادلة البراءة فان قلت تندرج
تحت الشبهة ايضا فيشملها اخبار التوقف مع انها اخص مطلقا من ادلة البراءة
اذ ليس كل ما لم يعلم حكمه الخاص بحسب الواقع يسمى شبهة عرفا قلت اولا ان
اخصية هذه الاخبار كما هو الظاهر يبطل المستدل بها لوجوب التوقف
فى مجهول الحكم مطلقا كما هو مراد المتوقفين وثانيا ان ادلة البراءة لنا نتيجتها

بعمومها بما مرّ من الشهرة والاجماع وغيرها مقدمة على الاخبار التوقف
وح فتحمل هذه الاخبار على صورة تعارض الادلة وفقدان الترجيح من كل جهة
كما هو مورد بعضها وظاهر بعض اخر او تحمل على صورة
ارتكاب الشبهة قبل الرجوع الى الادلة او على الشبهة في الموضوع مع الاخ
كما يأتي او على رجحان الاجتناب عن الشبهات دون وجوبه نظراً الى انها
مسامحة في مقام الترغيب في الخير والتزهيد عما عسى ان يوجب الوقوع في الهلكة
اما باعتبار ما في الافعال من الاثار الخفية والخواص الكامنة او باعتبار
ان ارتكاب الشبهة مظنة للوقوع فيما هو معلوم حرمته كما هو الظاهر
المصرح به في كلام بعض الاجلة في بيان الرواية الاخيرة حيث قال
ما ملخصه ان ظاهر تلك الرواية ان الشبهات ليست محرمة مطلقا بل ليس
المحرم منها الا ما كان محرما في الواقع وح فمن يرتكبه فقد ارتكب الحرام الواقعي
ووقع في الهلاكة والعقاب وهذا يدل على بقاء حرمته في صورة الجهل وهو
خلاف ما اتفقت عليه كلمة الفريقين فلا بد من تنزيله على معنى صحيح
وهو كما يمكن بالحمل على ارتكاب الشبهات يمكن بغيره ايضا مما يكون اظهر
منه او مساويه كالحمل على ان ارتكابها يوجب قلة المبالات ويصير مظنة
للتأدية الى الوقوع في المحرمات من غير التفات له الى هذه التأدية فيهلك
من حيث لا يعلم كما يشهد بذلك ما في جملة اخبار اخر مثل ما روي عن امير المؤمنين
ع حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك الى ان قال والمعاصي حمى الله عز وجل

فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها وما روي ايضا من ارتكب الشبهات
دعته نفسه الى المحرمات وبالجملة فالظاهر من قوله ع ارتكب المحرمات
انه اشرف عليه وتعرض لما هو في الغالب مؤدٍ اليه كما تقول لمن اقبل
الى الاسد انه اهلك نفسه ولمن سافر وحده انه ضلّ عن الطريق فهذا ولكن
قد يشكل هذا الحمل في الرواية الاخيرة بانها وردت في مقام تعارض الاخبار
وقد ذكر الامام عليه السلام من جملة وجوه الترجيح الاخذ بما اشتهر وترك
الشاذ النادر معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه ثم قال وانما الامور ثلثة
امر بيّن رشده فيتبع وامر بيّن غيّه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله
ورسوله قال رسول الله ص حلال بيّن الحديث والاخذ بمقتضى الترجيح
المذكورة لازم لا مستحب فاستشهاد المعصوم ع له بقول النبي ص يدل على وجوب
ترك الشبهات لا استحبابها ومثله الحمل على الشبهة في الموضوع اذ لا يكون للاستشهاد
ح تعلق بما نحن فيه واجيب عن هذا بان الاستشهاد باعتبار المناسبة والتقريب
واما الاول فيجاب عنه تارة بان استدلاله ع بقول الرسول ص ابداء
للحكمة ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع الرسول ص عن الشبهة
انما هو خوف الوقوع في الحرام فاذا كان الوقوع في الحرام مع الجهالة منشأ للمنع
مع معلومية حقية المجمع عليه وثبوت الحجية فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها
فيكون هذا حراما وهذا الجواب وان كان يدفع الاشكال الاخير ايضا لا
انه بعيد جدا واخرى بحمل الشبهات على مثل الشاذ النادر ويشكل ايضا بان

جعل الشبهات مقابلة للحرام وتضعيف الاول بان الشبهات والمحرمات
كلاهما للجنس لا العموم لان ارتكاب جميع الشبهات مع انه متعسر او متعذر
عادة فلا فائدة لبيان حكمه لا يوجب الوقوع في جميع المحرمات والثاني بان
له ان يقول ان الاخبار الدالة على حلية الموضوع المشتبه كثيرة جاز ان يخصص
بها اخبار الشبهة نعم يصح ما ذكره فيما يحتمل الوجوب وغير الحرمة والثالث
بان ما يدل على اعذرية الجاهل بنفس الحكم يدل على ان المراد بالجاهل منه
من لم يتمكن من الفحص والسؤال من جهة اعتقاده بالحكم وهو غير ما نحن
فيه والرابع بان كون الاحكام ثلثة لا ينافي انقسام احدها كالشبهة
الى قسمين مع انّها انما نجعل ما يستحب الاجتناب عنه من الحلال البيّن
اذا المراد به ما يجوز فعله والخامس بمنع الصراحة بل الظهور ايضا
اذ المراد بقوله ع هلك من حيث لا يعلم مقابلة للحرام الذاتي الواقعي
وهو لا ينافي حرمتها باعتبار كونها شبهة هذا وقد ظهر لك مما ذكرنا
ان هذه الروايات على تقدير دلالتها على الحرمة انما تدل على الحرمة الظاهرية
التي يحكم بها مع فرض الجهل بالواقع في مقابلة الاباحة الظاهرية على القول
الاخر فالقول بالحرمة الواقعية لو كان لكان خاليا عن الدليل بل الواقع
والظاهر على ما بيناه سابقا كما ظهر مما ذكرناه من الاخبار المختلفة المفاد
بحسب الظاهر حيث ان بعضها كبعض اخبار الشبهة والاخبار الناهية
عن القول بغير علم يفيد الحرمة وبعضها كاخبار الاحتياط يفيد وجوب
الاحتياط وبعضها الاخر وجوب التوقف ان مستند كل من الاقوال

الجمع عليه اي المشهور ان كان من جملة بيّن الرشد يكون مقابله واخلا
فيما هو بين الغي لا في المشكلات والمشتبهات وقيل في تحقيق الرواية ان مراده
ع ان الحكم المستفاد من الرواية التي لها مرجح معتبر كالمرجحات المذكورة في الرواية
من باب بيّن الرشد ولو في الظاهر وان العمل بها كذلك وان الحكم المستفاد
مما يعارضها مع خلوه من تلك المرجحات هو والعمل به من باب بيّن
الغي وان الحكم المستفاد من رواية لا نعلم انها من اي النوعين للجهل بحكم
المرجح هو والعمل به من المشكلات وعليه فالظاهر من الحلال البيّن
والحرام البيّن ما تبيّن جواز العمل به وعدم جوازه وبالشبهات ما لم يتبيّن
فيه شيء منهما وح فلا كلام في وجوب التجنب عن الشبهات بهذا المعنى هذا
وقد يجاب عن اصل الرواية بانها انما تدل على حرمة ارتكاب جميع الشبهات
وهو غير محل النزاع وبانها تشمل الشبهة في الموضوع وكذا تشمل ما
يحتمل الوجوب وغير الحرمة مع انهم لا يقولون بوجوب التوقف فيهما
فما هو جوابهم فهو جوابنا وبانه صرح في بعض الاخبار الصحيحة بان
الجاهل بنفس الحكم اعذر من الجاهل بموضوعه فالتوسعة في الاخير توجب
التوسعة في الاول وبانها تدل على ان الاحكام ثلثة ولو لم يحمل التوقف
فيها على الكراهة لم تثبت الثلاثة الحلال البيّن والحرام البيّن والشبهة التي
يجب فيها التوقف والشبهة التي يستحب الاجتناب عنها وهي الشبهة في
الموضوع وبان قوله ع هلك من حيث لا يعلم صريح في الاستحباب وكذا

جعل

المنقوله عن الاحبار بين هو جملة من تلك الاخبار ولكن قد عرفت
ان مال هذه الاقوال كلها واحد وهو التحريم الظاهري كما عرفت ان
مال الاخبار ايض كذلك وانها بتمامها قاصرة عن اثبات الحرمة وغير
صالحة لمقاومة ادلة البراءة من وجوه كثيرة تتمه مهمة وهي ان
ماذكرناه من اصالة عدم الحرمة فيما لم يعلم حرمته بدليل معتبر هل يشمل
اللحوم ايضا ام لا بل الاصل فيها التحريم فيه خلاف بينهم وتحقيق الكلام
يستدعي رسم مقامين الاول فيما اذا كان الشك في تحريم اللحم من جهة
جهل نفس الحكم كما لو شك في حيوان كالغراب مثلا انه محلل اللحم او
محرمه فمقتضى الاصل فيه على ما هو مقتضى كلام الشهيد الثاني في الروضة
الحرمة حيث قال في الحيوان المتولد من نجس العين وطاهر انه يتبع في الحكم
الاسم ولو لغيرهما فان انتفى المماثل فالاقوى طهارته وان حرم لحمه للاصل
~~فيهما ومقتضى صاحب الرياض وان حرم لحمه للاصل~~
فيهما وافق كما ذكره ره ظاهرا ~~رتبوا قول بما ذكراه من اصالة الطهارة~~
حق لما ذكره من الصلح وقد يحتمل النجاسة فيما لو كانت امه نجس العين
نظرا الى انه بعد تولده منها نجس قطعا لانه ان كان ملحقا بامه كان
نجس العين مثلها والا فهو لملاقاته بواطن الام بالرطوبة يكون نجسا
بالعرض اي متنجسا واياما كان يجب الاجتناب عنه وان غسل غسلا
شرعيا لانه قبل الغسل كان نجسا في الجملة وبعده لم يعلم زوال النجاسة
عنه لاحتمال كونها ذاتية فيستصحب وهو ضعيف جدا اذ نجد لسلم

انه ما يلاقي

انه ما يلاقي باطن النجس بالرطوبة يكون نجسا نقول لا وجه لاستصحاب النجاسة بعد الغسل لان
النجاسة الثابتة لا تخلو في الواقع من ان تكون نجاسة عرضية او
ذاتية فان كانت عرضية فقد زالت بالغسل قطعا وان كانت ذاتية
فهي لم تكن معلومة حتى تستصحب واما ماذكره ره من ان الاصل حرمة لحمه
فضعيف اذ مقتضى ما مر من الايات والاخبار حليته وعدم المنع من
الانتفاع به كساير الاعيان التي لم يرد فيها نص واذا حكمنا بانه يحل
لحمه ويجوز الانتفاع به ثبت وقوع التذكية عليه كالغنم وغيرها من
الحيوانات المحلل اللحم التي يتوقف الانتفاع بلحمها وجلدها وغيرهما على التذكية
ولا وجه لادخاله بعد التذكية في الميتة المحرمة كما لا وجه لذلك في الغنم
بلا فرق بينهما الا ان حليته في لحم الغنم قد ثبت بالادلة الخاصة وفيما نحن
فيه بالادلة العامة ومثل ماذكره من الدليل في الضعف ما قد يستدل به
على اصالة الحرمة من الشهرة والاستقراء اذ اكثر الحيوانات ليست بماكول اللحم
واخبار الاحتياط واستصحاب الحرمة الثابتة حال الحيوة وذلك لمنع حجية
الاولين بعد ثبوتها ولا سيما بعد معارضتها بعمومات الكتاب والسنة ومنع
وجوب الاحتياط وعدم صحة الاستصحاب اذ الحرمة الذاتية لم تكن ثابتة
بل قد عرفت ان مقتضى العمومات الحلية الذاتية والحرمة العرضية الناشية
من الحيوة وعدم التذكية قد ارتفعت بالتذكية هذا ومما ذكرناه يظهر قوة
القول بوقوع التذكية على الحيوانات الطاهرة العين المحرمة اللحم كالذئب والاسد

ونحوهما فيكون الاصل فيها بعد التذكية ايضا طهارتها وجواز الانتفاع
بها كما عن السيد المرتضى ره وغيره لشمول ادلة طهارة الاشياء وحليتها
لها وعدم دليل مخرج لها من تحت تلك الادلة الا ما استدل به للقول بان
الاصل فيها النجاسة وحرمة الانتفاع كما عن العلامة وابنه والشهيد الثاني
من انه بعد خروج روحه يكون ميتة والاصل فيها النجاسة وحرمة الانتفاع
اما الاول فلان الميتة هي ما ثبت له الموت وهو مطلق خروج الروح
ولو بالتذكية واما الثاني فللاجماع والكتاب والسنة ومن ان الذكاة
تعذيب للحيوان وهو لا يجوز الا باذن من الشارع ولا اذن في المذكورات
بل ورد النهي في النبوي عن ذبح الحيوان لغير اكله ومن ان الذكاة حكم شرعي
لها شروط مقررة ويترتب عليها الطهارة وجواز الانتفاع فيتوقف
على دليل صالح يخرج عما دل على عدمهما وهو مفقود ولا يخفى ضعف الجميع اما
الاول فلمنع صدق الميتة على المذكى بل هما متقابلان عرفا بل ولغة ايضا
ففي القاموس والصحاح ان الميتة ما لم يقع عليه الذكاة ولو سلم فليس في ادلة
النجاسة عموم يشمل المذكى والاطلاق لا ينصرف الا الى ما مات حتف انفه
والعموم فيما روي من ان الميتة لا ينتفع بشيء منها ليس بالنسبة الى انواع الميتة
بل الظاهر انه بالنسبة الى اجزائها كما يشهد به ما في خبر اخر لا ينتفع من الميتة باهاب
ولا عصب واما الثاني فللمنع من حرمة تعذيب الحيوان مطلقا مع ان ما دل
على جواز الانتفاع به مطلقا من الاصل والعمومات يقتضي الاذن في تذكيته والنبوي
قاصر عن اثبات الحرمة مع ان كون تحريم الذبح مستلزما لحرمة الانتفاع بعد وقوعه

وحمل

وحمل المنع وان كان ضعيفا على ما في الموثق عن جلود السباع ينتفع بها فقال اذا
رميت وسميت فانتفع بجلده واما الثالث فلانا لا نسلم وجود دليل
يقتضي الحرمة والنجاسة في ما خرج روحه مطلقا حتى يكون التذكية لكونها
مخصصة لذلك الدليل محتاجة الى دليل صالح بل ما مر من الاصل و
العمومات قاض بالطهارة وجواز الانتفاع في الحيوانات المذكورة مطلقا
وان خرج روحها غاية الامر قيام الدليل على عدمهما فيما اذا كان خروج الروح
بغير التذكية واما ان ذكيت فهي باقية تحت تلك العمومات المطابقة
لجملة من الاخبار الخاصة ايضا كالموثق المتقدم ونحوه واخراجها عنها
هو المحتاج الى دليل صالح هذا مع ان عموم قوله تعالى الا ما ذكيتم يقتضي اباحة
المنافع بعد التذكية وهي صادقة على ذبح الحيوانات المذكورة بالشرائط
المقررة شرعا ولم يعتبر في مفهومها عرفا وشرعا وقوعها على الحيوان المحلل
اللحم ولا دل دليل على اشتراطها بذلك المقام الثاني فيما اذا كان الشك في
الحل والحرمة من جهة اشتباه الموضوع وهو على اقسام منها ان يشك
في لحم انه من الشاة او من الخنزير مثلا مع علمه بانه لو كان من الشاة
لكان من الشاة المذكاة اي يكون الشك في حرمته من جهة الاشتباه
في نفس الحيوان انه محلل اللحم او محرمه لا من جهة التذكية وعدمها ومنها
ان يكون هناك لحمان احدهما محلل والاخر محرم واشتبها كلحم شاة وخنزير
او لحم شاة مذكاة واخرى ميتة ثم اشتبه المحلل بالمحرم كالاناءين المشتبهين

ومنها ان يجد لحما وعلم انه من الشاة مثلا ولكن لم يعلم انها هل وقع
عليها التذكية ليكون طاهرة جائز الانتفاع بها ام لا اما الاول فالاصل حرمته
بل عدم حليته حتى يعلم الحرمة كما ان الاصل في الثاني العكس وسياتي تفصيل الكلام
فيهما في القسم الرابع انشاء الله تعالى واما الثالث فيمكن ان يقال ان الاصل فيه النجاسة
وعدم جواز الانتفاع اذ الطهارة وجواز الانتفاع متوقفان على التذكية
وهي غير معلومة مع انها لكونها امرا وجوديا مما يحتاج الى امور متعددة يكون
الاصل عدمها ويمكن الاعتراض عليه بمنع توقفهما على التذكية بل النجاسة و
عدم جواز الانتفاع متوقفان على الموت حتف الانف ونحوه كالابانة
القطعة من الحي وهو غير معلوم ايضا وكما ان الاصل عدم التذكية فكذا الاصل عدم
مقابلها ايضا واعتبار امور زائدة في طرف التذكية فيكون الاصل عدمها
لا يقتضي كون الموت حتف الانف ولا يمنع اجراء الاصل في طرفه ايضا فان
خروج الروح كما يمكن ان يكون بطريق التذكية يمكن ان يكون بسائر الانحاء و
كما ان الاصل عدم خصوص التذكية فكذا الاصل عدم خصوص كل من الانحاء
الاخر ايضا مع انه كثيرا ما يتساوى التذكية مع غيرها في الامور الوجودية
قلة وكثرة كما لو لم يعلم ان الذبح هل وقع مستقبل القبلة او مستدبرها
وهل وقع بالحديد او بالظفر فانه لا يصح التمسك بالاصل في شيء منها لمعارضته
بمثله في الطرف الاخر فاذن يكون اللحم المذكور مشكوك الحال فيشمله عموم
الطهارة والحلية مضافا الى استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة هذا
غاية ما يمكن ان يقال في اصالة الطهارة والحلية ولكن يمكن المناقشة فيه

بان الالفاظ وان لم يكن موضوعة للمعاني المعلومة الا ان المنصرف منها في
كثير من الاطلاقات هي المعلومات فيكون الظاهر من قوله تعالى الا ما ذكيتم
الا ما علم تذكيته فيندرج ما لم يعلم تذكيته تحت الميتة المراد
بها ما يعم المذكى بقرينة الاستثناء وابقائها على ظاهرها وهو ما يقابل
المذكى وجعل الاستثناء منقطعا وان امكن الا ان الاول اظهر وبالجملة
الامر في الاية دائر بين ابقاء الميتة على ظاهرها وحمل الاستثناء على الانقطاع
وبين حمل الميتة على ما يعم المذكى وابقاء الاستثناء على ظاهره من الاتصال
وهذا اظهر لبعد استعمال الاستثناء في المنقطع وقرب استعمال الميتة
في الاعم حتى عد حقيقة فيه وح فيكون ظاهر الاية الشريفة والله يعلم
ان ما ذهق روحه باي وجه كان محرم عليكم الا ما علمتم تذكيته فما
في الحيوان المشكوك في تذكيته يندرج في المستثنى منه فيكون الاصل فيه
بمقتضى الاية الشريفة الحرمة واما النجاسة فان وجد خبر دال عليها
او ثبت اجماع على عدم انفكاك الحرمة في المقام عن النجاسة نحكم
بها ايضا والا فمقتضى الاصول الطهارة فتامل القسم الثاني
المراد بالاصول اصالة عدم وصول
ان يكون الشك في التحريم من جهة الجهل بخصوصية ما صدر من
الشارع بان علم صدور حكم منه في خصوص شيء معين كشرب التتن مثلا

الاجتناب واصالة الطهارة الثابتة
في بعض العمومات وغيرها واستصحاب الطهارة
الثابتة حال الحيوة

ولم يعلم انه هل هو الحرمة او غيرها مما سوى الوجوب من الاحكام الثلثة
الاخر وصور الدوران بين هذه الاربعة بحسب الاحتمالات الثنائية
والثلاثية والرباعية ترتقي الى احدى عشرة كما مر نظيرها في المطلب الاول
وحكم كل منها يظهر مما مر هناك فانه اذا دار الحكم بين الحرمة والكراهة ففي
فيه احتمالات خمسة تعيين الحرمة وتعيين الكراهة والتخيير بينهما وطرحهما
مع الرجوع الى الاصل والقرعة والاظهر احتمال اخير الخمسة وهو الكراهة
الظاهرية ووجه ظاهر مما مر في الدوران بين الوجوب والاستحباب كوجه
الاحتمالات الخمسة مع ما فيها فلا نطيل الكلام بالاعادة واذا دار بين الحرمة
والاباحة حكم فيه بالاباحة الظاهرية والكراهة التسامحية واذا دار بين
الحرمة والاستحباب حكم فيه ايضا بالاباحة الظاهرية الا ان التسامح و
مراعاة ما هو الاسلم والاحوط عند العقل يقتضي الحكم بالكراهة وحرجية الفعل كما
انه في الدوران بين الوجوب والكراهة كان الاسلم الاستحباب واما الدوران بين
الاباحة والاستحباب او بينها وبين الكراهة او بين الاستحباب والكراهة فقد مرت
هذه الثلثة بعينها وحال احتمالات الدوران بين الثلثة المتصورة اربعة او بين الاربعة وهي صورة واحدة يظهر مما سلفناه في نظائرها بل بعضها
وهي صورة الدوران بين الاباحة والاستحباب والكراهة قد مرت بعينها فلاحظ
القسم الثالث ان تكون الحرمة معلومة ولكن اشتبه موضوعها ومتعلقها والمراد منه صور
تظهر مما مر في المطلب السابق فان موضوع الحرمة اما دائر بين امرين متباينين او بين امرين احدهما
اقل والاخر اكثر مع وحدة الارتباطي الاجزاء او الاجزاء او بين امرين بينهما عموم مطلق او من وجه فهنا
صور حكم في الاولى بوجوب الاجتناب عن الجميع كما لو شك في ان المحرم عليه قتل الحربي او الكتابي اذ
امتثال النهي يقينا والقطع بالبراءة عن التكليف التحريمي لا يحصل الا بذلك ومامر

في دوران الواجب بين المتباينين من التخيير او سقوط التكليف لكونه تكليفا بالمجمل
يات في هنا ايضا مع تضعيفه كما ان ما مر هناك في صورتي الدوران بين الاقل والاكثر
من نقض او ابرام ياتي فيهما هنا ايضا فلا تغفل وفي الثانية يحكم بحرمة
الاكثر دون الاقل كما لو نهي الحائض عن الصلوة فان الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء
المشكوك فيها محرمة قطعا سواء كان المراد بالصلوة مخصوصها او الاعم منها
ومما نقص عنه بعض تلك الاجزاء او كلها واما ما لم يجمع الجميع فلا يعلم تعلق
الحرمة بها فينفي حرمتها بالاصل وفي الثالثة ان كان التحريم المتعلق بالكل
بحيث يسري الى الاجزاء حكم بحرمة الاقل والاكثر جميعا اما الاقل فلانه
متيقن الحرمة على كل تقدير لانه على احد التقديرين حرام في نفسه وعلى التقدير
الاخر يكون حرمته باعتبار سراية الحرمة من الاكثر فالحرمة في نفسه او باعتبار
اشتماله على المحرم هذا ان اتى بالاكثر دفعة واما ان اتى اولا بالاقل ثم بعد
ذلك اتى بالزائد فالمتجه عدم حرمة الزائد كما لا يخفى وان كان بحيث لو
تعلق بالاكثر لم يكن الاقل حراما ولو تعلق بالاقل لحرم الاكثر ايضا لاشتماله
على الحرام كان الحكم فيه ما مر في الثانية من حرمة الاكثر دون الاقل مثلا
لو حرم دفع الزكوة الى الناصب ولم نعلم ان المراد بالزكوة هو العشر فعلى الاول كما
هو الظاهر في المثال يكون دفع كل جزء من اجزاء الزكوة اليه حراما وان كان
اقل من نصف العشر بل يحرم دفع العشر بل دفع كل ما زاد عن
نصف العشر دفعة لاشتماله على ما هو محرم يقينا وهو نصف العشر واما ان

هو ترك الصلوة
اليه واما الاكثر
او نصف العشر

دفع عليه اولا ثم دفع اليه فى وقت اخر مقدارا اخر كان المحرم هو نصف العشر خاصة دون مادفع اليه بعد ذلك اذ لا دليل على حرمته وعلى الثانى يكون المحرم هو اعطاء العشر تماما واما اعطاء نصف العشر فلما لم يعلم كونه ذكوة لم يعلم تعلق الحرمة به فيدفع حرمته بالاصل ونحوه الاعطاء مالم يبلغ العشر واما اذا بلغه صار حراما وهل المتصف بالحرمة هو ما يعطيه اخيرا وهو الذى يتممه عشرا او المجموع بمعنى ان الاعطاء الاخير يكشف عن حرمة الاعطائات السابقة فى الواقع لا بمعنى انه يوثر فيها ويجعلها محرمة فانه بعيد جدا وجهان لعل اقربهما الاول وفى الرابعة يحكم بحرمة الاخص لانه المتيقن دون الاعم فلو شك فى انه حرم عليه قتل الكافر او الذى حرم عليه قتل خصوص الذمى دون غيره وفى الخامسة كما لو شك فى انه حرم عليه قتل العالم او العادل يجب عليه الاجتناب عن قتل الصنفين جميعا لان اليقين بامتثال التكليف لا يحصل الا بذلك ولا فرق فيما ذكرنا فى الصور بين ان يكون منشأ الشك ورود لفظ مجمل واشتباه المخاطب وجهله بما قصده الشارع او تعارض النصين الا انه فى التعارض النصين يمكن القول بالتخيير نظرا الى بعض الاخبار العلاجية والاولى تفصيل القول فيه الى محله موكول

القسم الرابع ان تكون الحرمة معلومة وكان موضوعها معلوما ايضا ولكن وقع الاشتباه فى فرد انه من افراد ذلك المفهوم ومصاديقه ام لا وهذا

هو المعروف من الشبهة الموضوعية ويقال لها الشبهة فى طريق الحكم والقسمان الاولان معروفان بالشبهة الحكمية واما القسم الثالث فيمكن عده من الاخير نظرا الى ان الحكم فى خصوص كل من الموضوعين مثلا مشتبه لا من جهة اشتباه فى نفسهما ومن الاول باعتبار ان موضوع حكم المعلوم انه التحريم مشتبه انه هذا او ذاك والاول انسب بكلماتهم فان ظاهرهم بل صريح غير واحد ان الشبهة الموضوعية هى ان يكون الشك فى ان هذا الشئ الخاص مندرج تحت احد الموضوعين المعلوم حكمهما بحيث لو زال الشك وعلم اندراجه تحت هذا او ذاك كان الحكم معلوما والاشتباه فيما نحن فيه على اقسام احدها ان لا يكون للشئ المشتبه حالة معلومة عند المكلف كان شك فى دم انه من ذى النفس او من غيره وفى جنين انه من ماكول اللحم او من غيره وفى صوت انه غناء ام لا الثانيها ان يكون لم عند المكلف حالة معلومة ولكن طرء له الشك فى حدوث حالة اخرى مغيرة له عن حالته الاولى كما لو شك فيما علم اباحته انه طرء عليه غصب ام لا وبالعكس ثالثها ان يعلم زوال الحالة الاولى عنه وطريان حالتين مختلفتين عليه مع الجهل بان المتقدم منهما ايهما كما لو علم بورود طهارة ونجاسة على شئ ومنه ارض الحمام حيث يعلم بورود التطهير والتنجيس عليه رابعها ان يعلم زوال الحالة الاولى منه وطريان حالة اخرى عليه ولم يعلم ان الحالة الطارية هل هى حالة موجبة لحليته مثلا ام حالة موجبة لحرمته كما لو علم

دوال الحيوة عن حيوان ماكول اللحم ولم يعلم انها هل زالت عنه بالتذكية او بغيرها خامسها ان يعلم حدوث حالة معينة فى الشئ ولكن اشتبه ذلك الشئ بغيره كما لو اشتبه الاناء الذى وقعت فيه النجاسة بالاناء الطاهر وبوجه اعم ان يكون هناك شيئان مختلفان فى الحكم او اشياء كك واشتبه بعضها ببعض كما فى المثال المذكور وكما لو كان هناك بولك وماء فاشتبها وقد يزاد عليها قسم اخر وهو ان يكون الاشتباه لاجل اختلاط مع الحرام اختلاطا يمتنع لا يمكن امتيازهما عادة كاختلاط ماء او دبس مباحين بماء او دبس مغصوبين وقد اورد عليه دام ظله فى الاشارات حيث قال انه ليس من شبهة الموضوع لانه اما ان يسقط حق المالك فى مثل مزج الغاصب الدبس بالدبس ويتعلق بالذمة او يشتركان وشئ منهما ليس من الشبهة اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان المشترك ليست من افراد الشبهة والا لزم ان يكون كل مال مشترك شبهة ولا يقول به احد وكيف كان لا يخرج عنهما على ان الحرام ان كان مستهلكا فان كان ماء مغصوبا كان تقع قطرات من ماء الرمان او الورد او نحوهما فى ماء كثير جاز استعماله اجمع لاستهلاك الحرام وبطلان فوائده وخواصه وتلفه عرفا وقطعا فضلا عن الاصول والعمومات وعدم شمول النواهى له بل ينتقل الحق الى غيره نظرا الى بعض ما مر اما لو كان ماء مطر كان وقعت قطرات منه فى ماء كثير فلو لم يتحقق المزج بالنسبة الى بعضه فلا اشكال فى استعماله للاصول والعمومات

كما لو شك فيه واما بالنسبة الى ما تحقق المزج فهل يمنع من استعماله ~~الاصول والعمومات كما لو شك فيه واما بالنسبة الى ما تحقق~~ ~~المزج فهل يمنع من استعماله~~ قال بعض الاواخر لو مزج الحلال من المائع بالحرام فان كان ولم يكن له قابلية القسمة ولا التقويم لقلته او عدم ثمرته ينزل منزلة التالف وجاز استعماله وفيه نظر فان القسمة لا ترتفع وان كان قليلا جدا كما ان عدم التقويم وعدم الثمرة غير مثمر فى جواز الاستعمال فان الحرمة لا تنافيهما كما ياتى وان لم يكن مستهلكا فان كان المخلوط بماء مضاف فان قلنا باشتراك الغاصب والمغصوب منه فلا يجوز التصرف فيه الا باذن المالك ومن بحكمه بلا خلاف على ما صرح به بعضهم فى كل ما امتزج ولم يتميز لقبح التصرف فى مال الغير بدون اذنه شرعا وعقلا وفيه ان الحكم وان كان حقا لكن خلاف الحق بتخيير الغاصب فيما امتزج بمثله سواء كان اجود او مساويا له بين ان يعطى المغصوب منه منه او من مثله موجود معروف وبلزمه عدم لزوم الرد منه فى المساوى الذى كلامنا فيه فلازمه صحة تصرف الغاصب فيه فيجوز استعماله ولتفصيله محل اخر انتهى كلامه دام ظله وهو حسن ولشيخنا العلامة اعلى الله مقامه كلام فى الامتزاج ايضا لا باس بنقله قال اعلى الله مقامه فى الدرس المز الامتزاج بشئ ان اوجب الاشتراك فحكمه حكم المشترك والا فان حصل من امتزاجهما شئ ثالث كالسكنجبين الحاصل من خل مباح وسكر مغصوب

او كان المباح مستهلكا فى الحرام بالحرمة حكمت لقوله ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال وان كان الحرام مستهلكا فى المباح المستهلك فيه ماء وحكم بالحلية للاخبار الدالة على ان الماء يغلب على النجاسة ويطهرها ما لم يتغير بها وان كان غير الماء فان سلب عن المحرم العنوان الصادق عليه اولا كالطين المستهلك فى الدقيق حكم بالحلية ايض بلا عوض ان لم يكن ذلك المستهلك غصبا ولا من مال الغير اذ فى النجس يجب الاجتناب وفى مال الغير يجب عليه العوض للاتلاف والقول بالشركة هنا ضعيف سواء لم يبق منه اثر اصلا او بقى كقليل من المسك المستهلك اصلا الباقى عطره وان لم يسلب عنه العنوان كان محرما انتهى وقد ظهر مما نقلناه من الكلامين ان ما فى القوانين من نفيه الخلاف عن هذا القسم على سبيل الاطلاق لعدة من اقسام الشبهة فى الموضوع محل نظر ايض هذا ثم ان تفصيل الكلام فيما ذكرنا من الاقسام الخمسة للقسم الرابع هو ان القسم الاول منها لا يجب فيه الاحتياط بل يحكم فيه بالاباحة حتى يعلم الحرمة كما ينطق به جملة من الاخبار المتقدمة التى كانت شاملة للحكم والموضوع جميعا او ظاهرة فى الاخير فقط على ما مر فى بيانها والظاهر المصرح به فى كلام غير واحد عدم الخلاف فى ذلك ايضا بل صرح بعضهم بتكرير نقل الاجماع عليه والمحكى عن الاخباريين ايض موافقتهم للاصوليين فى اجراء اصل البرائة فى شبهة الموضوع وحملهم ادلة البرائة على هذا وادلة التوقف على شبهة نفس الحكم وتمثيلنا لهذا القسم بالصوت المشكوك فى انه غناء ام لا وفاقا لبعض المحققين اشارة الى انه من الشبهة فى الموضوع نظرا

الى الصوت قسمان غناء وهو محرم فى الواقع وغير غناء وهو مباح فيه فاذا شك فى صوت خاص انه من الاول او الثانى كان من شبهة الموضوع دون الحكم كالدم المشتبه ويمكن ان يجعل من شبهة الحكم لا لان التكليف بما هو فى نفس الامر لا يصح الا مع العلم فما علم انه غناء يكون محرما وما علم انه ليس بغناء يكون مباحا وما شك فيه انه من ايهما يكون موضوعا ثالثا مشكوكا حكمه لما عرفت وستعرف ايض من ان التكليف انما هو بالامر الواقعى بل لان افراد المشكوك الاندراج تحت موضوع لا يحكم عليها بالحكم الثابت لذلك الموضوع فلا يحكم بحرمة ما شك فى كونه غناء اذ التحريم انما هو للغناء وهذا غير معلوم كونه غناء فيكون مشكوك الحكم وكيف كان فيحكم عليه بالاباحة اذ قد عرفت ان المختار فى شبهة الحكم والموضوع جميعا الا ما يأتى هو الاباحة ثم هل الحكم بالاباحة والحلية ثابت فى القسم المذكور مطلقا حتى بالنسبة الى ما هو من شرائط العبادات ايض فيه اشكال فاذا شك فى ثوب انه منسوج من صوف ماكول اللحم او غيره اشكل الحكم بصحة الصلوة معه اذ الثابت مما مر هو الحلية فى الجملة واما حليته فى الصلوة بحيث يكون الصلوة معه مبرئة للذمة فلا مع ان الاشتغال بها ثابت يقينا وهو يقتضى القطع بالبرائة وربما يفصل بين كون الثوب المذكور ساترا وعدمه فلا يصح الصلوة فى الاول اذ الشك فيه شك فى وجود الشرط والاصل عدمه ويصح فى الثانى اذ الشك

فيه شك فى وجود المانع والاصل عدمه وضعف بان الاصل فى جانب المانع انما يجرى اذا شك فى وجوده واما ان شك فى مانعية الشىء الموجود كما فى المقام فلا اذ اصالة عدم كون الموجود مانعا بمنزلة اصالة عدم كونه من صوف غير الماكول لحمه وهذا اصل لا اصل له على ان عدم المانع ايض من الشروط فلا تفاوت بين الشرط والمانع ولو شك فى شعرة على الثوب انها مما يبطل الصلوة معها ام لا فالظاهر انها ايض مثل الثوب المتقدم ذكره فى ان الحكم بصحة الصلوة معها محل اشكال وقد يفرق بينهما بان الصلوة فى الثوب الذى وقع عليه الشعرة كانت صحيحة فيستصحب الصحة بعد وقوعها عليه ايض بخلاف ما لو كان الشك فى اصل الثوب فان الاستصحاب لا يجرى فيه وفيه منع عدم الجريان كما لا يخفى بل الظاهر عدم الفرق بينهما من هذه الجهة هذا هو الكلام فى القسم الاول من الاقسام الخمسة واما القسم الثانى منها فيحكم فيه باستصحاب الحالة السابقة لادلة الاستصحاب مضافا الى ادلة البرائة ايض فيما اذا كانت الحالة السابقة موافقة لها وربما يتوهم فيما اذا كان الشك فى طريان الحلية او الطهارة على ما كان حراما او نجسا انه لا يجرى فيه استصحاب الحرمة والنجاسة لان الاستصحاب دليل ظنى وقد دلت الاخبار على الحلية والطهارة ما لم يعلم الحرمة والنجاسة ولا يخفى ضعفه فان الطرق الشرعية التى منها الاستصحاب معتبرة قطعا فيكون حكمها حكم العلم وان لم

نعم الظن النص على ان المتبادر من الاخبار المذكورة كما ادعاه بعضهم هو ان الشك فى الحرمة او النجاسة لا عبرة به اذا كان ابتدائيا واما اذا علمت حالها وشك فى زوالها فلا يشمله الاخبار المذكورة بل يصدق عليه انه مما علم فيه الحرمة او النجاسة واما القسم الثالث فان علم حاله بملاحظة الحالة السابقة على الحالتين او بوجود طريق شرعى اخر حاكم باحد الطرفين عمل به والا فيأتى فيه وجوه احدها الطهارة نظرا الى الاخبار المتقدم اليها الاشارة ثانيها النجاسة لمنع شمولها للمقام على ما مر انفا مع العلم بتحقق النجاسة فى الجملة ثالثها التفصيل بين ما لو علم الطهارة فى زمان والنجاسة فى زمان اخر ثم وقع الشك فى زمان ثالث فى التقدم والتأخر وبين ما لم يكن كذلك بل علم من اول الامر ان هذا الماء مثلا قد توارد عليه الحالان ولم يعلم تقدم احدهما على الاخر فيحكم بالنجاسة فى الاول اذ قد علم نجاسته فى الجملة وبالطهارة فى الثانى للاخبار المذكورة ولعل الطهارة مطلقا هو الاظهر اما ان قلنا بشمول الاخبار فظاهر واما ان لم نقل به فلاصالة عدم وجوب الاجتناب واستصحاب طهارة الملاقى ولكن هذا اذا لم يكن شرطا لعبادة والا فالحكم ببرائة الذمة عن تلك العبادة مع استعمال الماء المذكور فيها مشكل كما تقدم فى القسم الاول من هذه الاقسام واما القسم الرابع فلا يحكم فيه لشىء من الحالتين المشكوكتين بل يرجع فيه الى مقتضى القواعد من اباحة او غيرها كما

يظهر مما فصلناه في القسم الاول في اللحم المشكوك في تذكيته واما القسم الآخر فالاشتباه فيه اما بين امور غير محصورة والثاني لا يلزم الاجتناب منه بالاجماعات المنقولة المؤيدة بظهور عدم الخلاف المصرح به في كلام الفاضل القمي ره المنقول عن غير واحد ممن سواه ايضا مضافا الى العسر والحرج المنفيين والى ما ستسمع من الاخبار الخاصة بها والشاملة له وللمحصور ايضا وان كانت مخصصة بما دل على وجوب الاجتناب في المحصور واما الاول فظهر منهم فيه اقوال اربعة الاول وجوب الاجتناب عن الجميع والثاني عدم وجوب الاجتناب عن شيء منها والثالث وجوب الاجتناب عما هو بقدر الحرام فقط فلو اشتبه اناء طاهر باناءين نجسين يجوز استعمال واحد منها دون الآخرين ولو اشتبه نجس بطاهرين وجب الاحتراز عن واحد دون الباقيين والرابع تعيين المشتبه بالقرعة والمشهور هو المنصور لان نجاسة احد الاناءين قطعية وفرضا والاجتناب عن شرب النجس مثلا واجب جزما وهو لا يحصل الا بالاجتناب عنهما فيجب ذلك من باب المقدمة وبوجه آخر نقول ان النهي عن شرب النجس او الامر بالاجتناب عنه تكليف ثابت يقينا وامتثال التكليف لا يحصل بالشك جزما بل الظاهر المصرح به اتفاقهم في المسلم بينهم ان اليقين بالاشتغال لابد فيه من اليقين بالبراءة والعقل والنقل كاخبار الاستصحاب وغيرها حاكمان كالعرف بان بعد ثبوت التكليف يجب الخروج عن عهدته فعلا كما

ادوكا على وجه تحصيل العلم بادائه بحسب الواقع او بحسب الطريق المقرر من الشارع ومن الواضح ان اليقين بالاطاعة والامتثال فيما نحن فيه لا يكون الا بترك الجميع وكان هذا مراد من استدل في المقام بان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم حتى تشمله ادلة الاصل لان حرمة احدهما او نجاسته يقينية فيجب امتثالها يقينا لعموم اطيعوا الله هذا وقد يورد على ما استدللنا به اولا بمنع ثبوت التكليف فان وجوب الاجتناب عن الحرام والنجس لا يكون الا في صورة العلم به بعينه لا مع الشك فيه وثانيا بالنقض بغير المحصور بجريان الدليل فيه وثالثا بانه لا بعد في سقوط حكم هذه النجاسة اذا لم يحصل المباشرة بجميع ما وقع فيه الاشتباه كما في واجدي المني في الثوب المشترك ورابعا بان المستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الماء وخارجه لم ينجس الماء بذلك ولم يمنع من استعماله مع انه ايضا من الشبهة المحصورة واي فرق بين وقوع النجاسة في احد المائين او في احد الامرين من الماء والارض مثلا والجواب عن الاول ما مر مرارا من ان متعلق الاحكام انما هي الامور الواقعية فمعنى حرمة الميتة ونجاسة البول ان ماهي ميتة في الواقع يكون حرمته وما هو بول في الواقع يكون نجسا ولا وجه لصرف ما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام والنجس الى ما علم حرمته ونجاسته بعينه بل اذا حصل العلم بنجاسة احد الاناءين يجب الاجتناب عنه لظهور شمول ما دل على وجوب الاجتناب عن النجس لمثل المقام وعدم صلاحية

عنه الا الجهل بالنجس بخصوصه وهو لا يصلح مانعا بعد امكان الامتثال بتركهما جميعا من غير عسر وحرج فيه ومن لم يجتنب عنهما يعد عاصيا كما ان من لم يجتنب عن الطعامين المعلوم له وقوع سم في احدهما يلام عقلا وعرفا على ان نفي التكليف اذا كان لاجل الجهل به معلوما بخصوصه او لا ثم وقع الاشتباه يبطله الاستصحاب ايضا لان وجوب الاجتناب عنه قبل الاشتباه كان ثابتا قطعا ولا دليل على كون الاشتباه الطاري رافعا لذلك التكليف الثابت فيستصحب وعن الثاني بوجود الفارق بين المحصور وغيره وهو ما مر من الاجماعات وغيرها واما ما يقال من الفرق بينهما من امكان ارتكاب جميع المحتملات وتحققه عادة في الاول دون الثاني ففيه نظر ظاهر وكانه لهذا قد يوجه بان مراده ان الشرط في تعلق التكاليف القدرة على الامتثال والانتهاء وهي حاصلة في الاول دون الثاني وعن الثالث بان عدم البعد في سقوط حكم النجاسة لا يكفي في الحكم بالسقوط بعد ثبوتها بل ثبوت حكمها ايضا كما بيناه والفرق بين المقام وبين واجدي المني ظاهر فان كلا منهما مكلف بما يقتضيه الدليل بالنسبة اليه وهو الطهارة والبراءة للاستصحاب وعدم العلم بالتكليف نعم لو كان الاناءان لشخصين امكن اجراء حكم الثوبين فيهما على اشكال سيأتي انشاء الله واما الرابع فقد يجاب عنه بان المشتبهين قد يشتركان في الحكم التكليفي والوضعي جميعا وقد يختلفان فيهما جميعا وقد يشتركان في الاول دون الثاني وقد يكون بالعكس فالاول كالماءين المطلقين

المشتبه طاهرهما بنجسهما فان الحكم التكليفي فيهما حرمة الشرب والطهارة والحكم الوضعي فيهما النجاسة والثاني كما لو اشتبه بوقوع احد الامرين من طلاق امرأته او نجاسة انائه فان الحكم التكليفي في الاول حرمة الوطي والوضعي كونها مطلقة والتكليفي في الثاني حرمة الشرب والوضعي النجاسة والثالث في وجوده تأمل والرابع كما اذا اشتبه بوقوع النجاسة اما على انائه او على ثوبه فان الحكم التكليفي في الاول حرمة الشرب وفي الثاني حرمة الستر في الصلوة والحكم الوضعي فيهما النجاسة ومما دل على وجوب الاجتناب في المحصور وهو قاعدة وجوب المقدمة انما يجري فيما اذا اشترك المشتبهان في الحكم التكليفي ولا يجري في غيره اذ ليس بين طلاق الزوجة ونجاسة الماء مثلا جهة جامعة حتى يكون وجوبها موجبا لوجوب مقدمتها ومفهوم احد الامرين امر انتزاعي ليس متعلقا للتكليف مع ان الشك كاف فيه فيستصحب لها الحالة السابقة ويعمل فيهما بادلة الطهارة والاباحة وهذا في مثل الاشتباه بين الماء والارض حيث لا يتعلق تكليف بالاخير ظاهر واقول لي فيه نظر فان بعد القطع بحرمة احد الامرين من وطي الزوجة او شرب الماء كما هو المفروض لا وجه لاجراء الاصل فيهما بل مقتضى القطع بحرمة احد الامرين وجوب الاجتناب عنهما تحصيلا للبراءة اليقينية عن التكليف المقطوع به كما مر في دوران

الواجب بين المشتبهين وغيره وكانه هذا هو الوجه فيما حكي عن بعضهم
من التزام وجوب الاجتناب في امثال المذكورات ويمكن ان يقال ان
مقتضى الاخبار الاخيرة عدم وجوب الاجتناب عند عدم العلم بالحرام بعينه
غاية الامر انه لم يحمل بها في الشبهة المحصورة في خصوص ما اذا اتحد المشتبهان
في الحكم التكليفي كالانائين والثوبين ونحوهما بل عمل فيهما بالقاعدة
ففيما سواها يكون المحكم هو تلك الاخبار كما ستسمع تفصيل ذلك
فيما يأتي في تنبيهات المسألة ثم وربما يجعل موارد النقض من غير المحصور
وستعرفه مع ما فيه ولعل الاجود هو العمل على القاعدة في كل ما ثبت
التكليف وامكن الامتثال بلا عسر الا فيما قام دليل على خلافه فان كانت
الامثلة التي اوردت نقضا على القاعدة مما قام اجماع او دليل اخر على
عدم وجوب الاجتناب فيها قلنا بها ولا يرد شيء علينا فكم من قواعد
قد خصصت بالدليل ومن المقرر ان تخصيص القاعدة لا ينفي حجيتها في غير مورد
التخصيص وان لم يقم فيها دليل على ذلك فلا نقض ايضا اذ لا يحكم فيها الا بما
تقتضيه القاعدة هذا وقد يستدل على المختار بان الحكم بحليته المجموع يستلزم
الحكم بحليته ما هو حرام علينا قطعا ولهادة تمام هو محض جزافا والحكم بالحرمة
او الحلية في واحد ترجيح من غير مرجح شرعي فتعين الاجتناب عن المجموع
ولا يخفى ما فيه اذ نفي الحكم بحرمة الجميع يستلزم الحكم بحرمة ما هو حلال قطعا
وبحليته واحد ترجيح من غير مرجح شرعي فيتعين الحكم بحليته الجميع على ان من يقول

ايضا يرد نظير ما ذكره من ان الحكم بحرمة الجميع

هلـ

بحليته واحد لا يقول بحليته واحد معين حتى يلزم الترجيح من غير مرجح
بل يقول بالتخيير فايهما استعمل حرم عليه الاخر وبالجملة فما ذكره المستدل
لا يثبت مدعاه ولا يبطل قول من خالفه هذا وللقول الثاني
مضافا الى ما يظهر مما مر من الايرادات المتقدمة على الدليل
المختار التي قد عرفت الجواب عنها وجوه احدها الاخبار
المستفيضة المتكاثرة وهي انواع فمنها ما دل على حلية الشراء
من العامل والسارق كالصحيح عن الرجل منا يشتري من السلطان
من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون اكثر من
الحق الذي يجب عليهم قال فقال وما الابل والغنم الا مثل الحنطة
والشعير وغير ذلك لا باس به حتى يعرف الحرام بعينه والصحيح
عن شراء الخيانة والسرقة فقال لا الا ان يكون قد اختلط معه
غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان
فلا باس بذلك الى غير ذلك مما هو من هذا القبيل ومنها ما ورد
من حلية ما اختلط بالحرام باخراج الخمس ومنها الاخبار العامة
الدالة على عدم المؤاخذة بدون العلم والمفيدة للاطلاق والحلية
حتى يرد فيه نهي ومنها ما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال
وحرام فهو حلال له حتى
تعرف الحرام بعينه ومنها ما دل على نظافة كل شيء وطهارة

كل ما لم يعلم قذارته ونجاسته ووجه الدلالة فيها ان كلا من
المشتبهين غير معلوم حرمته فيشمله الاخبار المذكورة مع ان مورد النوعين
الاولين منها هو الشبهة المحصورة ثانيها الاستصحاب فان طهارة
كل من الانائين مثلا قبل الاشتباه كانت ثابتة فيستصحب بعد الاشتباه
ثالثها ان قاعدة وجوب المقدمة تقتضي وجوب استعمال الماء
المشتبهين في الطهارة لان الطهارة بالماء الطاهر واجبة ولا تحصل
الا بالطهارة منهما فكيف يقال بحرمة الاستعمال والجواب عن الاخبار
اما عن النوع الاول منها فلانه يمنع كون مال الظالم محصورا
نظرا الى ان من ياخذ المال ظلما بعد ملاحظة صنفه من العشار والسارق
ومن لم يخرج الحقوق ونحوهم وملاحظة ما في ايديهم من الاموال
يندرج ما عندهم من الحرام في غير المحصور على ما صرح به بعض مشايخنا
ثم قال ولا يقدح في ذلك انكل واحد منهم لو لوحظ بخصوصه
كان من الشبهة المحصورة ضرورة عدم الخصوصية عقلا وشرعا
لاحادهم فهم كسواح الاصناف واحدا منه يحل وغير المحصور
والحصر في افراده غير مجد اذ اقصاه تعدد الشبهة المحصورة فيجري
عليها حكم عدم وجوب الاجتناب انتهى وثانيا بان الاخذ مما اشتبه
بين امور محصورة يمنع منه بعد اعطاء المسلم منها وكونها تحت يده لقضاء

البد

اليد واصالة الصحة في فعل المسلم كما سياتي وثالثا بالمنع من جواز
الاخذ منهم باي نحو كان كما عن بعض الاجلة في جوائز الجائر حيث قال
انها ان علمت كونها مغصوبة او ماخوذة بغير حق على اي نحو كان
متميزة او ممتزجة او في ضمن محصور حرمت عقلا وشرعا كتابا
وسنة واجماعا وما ورد مما ظاهره اباحة القسم الثاني معارض
بما هو اقوى منه ورابعا بعد تسليم الجميع بان اموال الظالم قد خرجت
من قاعدة الشبهة المحصورة بسبب الاخبار المذكورة والقول
بان هذا ليس باولى من ان يقال قاعدة اصل البرائة الثابتة بالادلة
العقلية والنقلية يقتضي الحل خرجنا عن مقتضاها في
مسألة الانائين ونحوها بالدليل فبقي الباقي تحت الاصل مدفوع
بظهور ان جعل قاعدة الشبهة المحصورة اصلا والحكم بان بعض
ما خرج عنها انما خرج بالادلة الخاصة اولى من العكس لتأيد
هذه القاعدة بالاجماعات وغيرها مما سمعتها وعدم قاعدة
البرائة لمعارضتها بل عدم شمول ادلتها للشبهة المحصورة حتى يحصل
المعارضة ويحتاج الى الترجيح واما عن النوع الثاني فبظهور
انه كما يخالف قاعدة البرائة ايضا اذ مقتضى الاول حرمة
المشتبه ولو اخرج خمسه ومقتضى الثاني حليته ولو لم يخرج الخمس

فالحكم بالحلية باخراج الخمر يخالف كليهما فهو حكم مخرج بالدليل عن كلتا
القاعدتين وليس فيه نقض لاحديهما او ابرام للاخرى واما عن النوع
الثالث فبانها مع قصورها كلا او جلا في شبهة الحكم انما تدل
على البراءة عند عدم العلم وعدم ورود النهي والمفروض ان النجاسة
او الغصبية مثلا في احد المشتبهين معلومة وحكم النجس والمغصوب
معلوم ايض فيجب امتثال هذا الحكم المعلوم وهو انما يكون بترك
الجميع عملا ونحوه في الاستدلال وليس في تلك الاخبار ما يدل
على ان المعتبر هو العلم التفصيلي وبوجه اخر نقول ان اصالة الطهارة
والحلية في المقام من قبيل العام المخصص بالمجمل فانما دل على
حرمة البول او نجاسته مثلا انما دل على ثبوت هذا الحكم لما هو بول
في الواقع ففي الاواني المتعددة التي احدها بول يكون تلك الانية
نجسة في الواقع وما سواها طاهرة فيكون الحكم هنا ان جميع تلك
الاواني طاهرة الا انية البول والمفروض انها مجهولة فتكون
الافراد المحكومة بالطهارة مجملة فلا يحكم بالطهارة في شئ منها
كما لا يحكم بالحلية في شئ من افراد العام في قوله تعالى احلت
لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم الا بعد ان يتلى المحرمات وقد
صرح المستدل نفسه بان العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا

ورد

ومما ذكرناه هنا يظهر الجواب عن النوع الاخير واما النوع الرابع
فهو وان كان ربما يوهم الجواز باعتبار لفظة بعينه كما في النوع الاول
الا انه مندفع ايضا اما اولا فبمنع شموله للشبهة المحصورة
بل هو ظاهر في الكلي الذي يكون فيه حلال وحرام اي لا يحصل [الحرمة]
بمجرد الاحتمال وهو في غير المحصور كما صرح به بعض مشايخنا
وجعل جملة من الروايات كاستفاضة من ذلك كرواية مسعدة بن
صدقة عن الصادق ع كل شئ هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه
فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد
اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه
او خدع فبيع او قهر او امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك
والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة
فانها ظاهرة في انه لا معنى لحرمة الاشياء بمجرد الاحتمال لا انه
ان كان هناك حر وعبد واشتبها فهو حلال ايضا وكذا رواية عبد الله
بن سليمان حيث سئل عن الجبن فقال ع في اخر كلامه ساخبرك
عن الجبن وغيره كل ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى
تعرف الحرام بعينه فتدعه ورواية ضريس قال سألت ابا جعفر ع
عن السمن والجبن في ارض المشركين والروم انأكله فقال ما علمت
انه خلط الحرام فلا تأكل وما لم تعلم فكل حتى تعلم انه حرام وما نقل

عن كتاب المحاسن عن ابي الجارود قال سألت ابا جعفر ع عن الجبن فقلت
اخبرني من راى انه يجعل فيه الميتة فقال من اجل مكان واحد
يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض فما علمت منه انه
ميتة فلا تأكله وما لم تعلم فاشتر وبع وكل والله اني لاعترض
السوق فاشتري بها اللحم والسمن والجبن الخ قال فان كلها
ظاهرة فيما اخذ من يد المسلمين وسوقهم والشبهة الغير المحصورة
ونحوها وكذا روايات الطهارة فان ظاهرها ان الشئ لا ينجس
بمجرد احتمال النجاسة وهذا الكلام يقال مع عدم خطور الشبهة المحصورة
بالبال ثم قال والحاصل انا لم نسمع احدا تأمل في هذه القاعدة من ايها
وهم مشتركون في الاعراض عن هذه العمومات مع كونها بمرئى منهم ومسمع
بل ولم يذكروه احتمالا بل ولا احد من العامة فضلا عن الخاصة الى
ان ظهر المقدس الاردبيلي فظهر هذا الشك منه وتبعه بعض من تأخر في بعض
المقامات خاصة لا دلالة فيها وكيف مع انهم ينادون بها ويتعدون
عن موارد الاخبار الخاصة كما في الاناءين فانه ما ورد فيه الا قولهم ع
في بعض الروايات القاصرة انه يهريقهما ويتيمم وهم تعدوا الى سائر
الاستعمالات بل بعضهم يترك العمل بالاخبار الخاصة وينفي اليها كابن
ادريس في مسئلة الثوبين حيث بنى على الصلاة عريانا والحاصل

ان الناظر

ان الناظر في كلام الاصحاب واخبار الائمة ع حيث انه ما اتفق انهم سئلوا
يوما عن المحصور واجابوا بالبناء على هذه العمومات يكاد يقطع بعدم جريانها
في الشبهة المحصورة وبالجملة فالقاعدة سليمة والمناقشة في هذا
الحكم لا سيما من جهة البراءة ونحوها يكاد يكون من الخرافات انتهى
ملخصا ومثل ما ذكره في فوائده والحاصل ما نقل عن بعض متاخري المتاخرين
من انه قال لا خلاف بين الاصحاب فيما اعلم انه متى علمت الملاقاة
للنجس واشتبه محلها فان كان موضع الاشتباه محصورا وجب الاجتناب
عما حصل فيه الاشتباه بالمحرم ثم نسب الحكم فيه الى كافة الاصحاب باستثناء
جمع اولهم المقدس الاردبيلي وقال ايضا نحن تتبعنا الاخبار بالنسبة الى المحصورة
فوجدناها قد وردت في جملة من الاحكام متفقة النظام ملتئمة تمام الالتئام
على الدخول تحت هذه القاعدة التي ذكرها الاصحاب وهو اعطاء المشتبه
بالنجس والحرام حكمهما في المحصور قال والقواعد الكلية كما تثبت بورودها
بصورة الكلية تثبت ايضا بتتبع الجزئيات واتفاقها على نهج واحد ولكن لا يخفى
ما في كلامه الاخير من النظر فان من مجرد اتفاق جملة من الجزئيات بل اكثر
منها لا يثبت كلية قاعدة غاية الامر ان اتفاق الجزئيات الكثيرة يوجب الظن
باتفاق الجميع في الحكم كما في سائر الاستقراءات الناقصة وهذا الظن
ليس بحجة لانه ظن عقلي لا لفظي هذا واما ثانيا فبانه لا يصلح للمعا

رضة

المعارضة ما مرّ من القاعدة المؤيدة بجملة من الاخبار الخاصة
كافة كما سمعت اتفاقا وبالاجماعات المحكية التي نقل بعضها عن بعض
الاجلة في جوائز الجائر وان شئت زيادة ايضاح المرام فانظر الى
ما حكي دام ظله في الاشارات حيث قال في الجواب عن الاخبار المذكورة
واما الاخبار بالنظر الى المحصور فهو نزر بعدم اعتناء الاصحاب
بها فيه وهجرها مع كثرتها وصحة بعضها في مقابلها واعتضادها
في الاغلب بل وصحة كثير منها ان دليلهم خلافه وقطعا فيها
وهو عظيم يورث الظن القوي بوجود المخصص الواضح والمانع
القوي من العمل جدا فتكون منه وكان ذلك داعيا الى تأويلها بل
عن جملة الكون محالفا للقواعد المتبعة عندهم المتفق على العمل بها
هذا لو لم نكن ظاهرة في غير المحصور والا فلا اشكال مضافا
الى معارضتها بما هو اقوى كالنبوي المروي في الغوالي بل
على ظله كما يعني عنه كلام المقدس في جواب بعض اجلة الاولى حيث
نسبا نقله الى الاصحاب او لكونها ظاهرا والثاني صحيحا الذي فيه قال
ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال بل في النص في ذلك
كثير من الائمة كما قاله والدي اولها مع احتمال مثل المسئلة
على الاتحاد فقد غلب الحلال والحرام نصب الحلال وبيع الحرام واو

من عكسه

من عكسه لما مرّ وتأيده بما ورد في مواضع كالانائين المشتبهين
والثوب قد نجس بعض منه والثوب النجس المشتبه بثوب اخر
طاهر وقطع اللحم المشتبه ذكيه بميتة والمروي من نوادر الراوندي
باسناده عن موسى بن اسمعيل عن ابيه عن جده موسى بن جعفر
عن ابائه عليهم السلام عن علي عليه السلام قال سئل عن شاة مسلوخة ولحوي مذبوحة
عمي على صاحبها فلا يدري الذكية من الميتة فقال يرمى بهما جميعا
الى الكلاب فضلا عما مر من القواعد المؤيدة بالعمل المعتضدة باتفاق
الاصحاب كافة على الظاهر المصرح به من بعض الاجلة انتهى فقال في الجواب
عن الاستدلال بالقرعة للقول الرابع وانت خبير بعدم الاشكال
هنا ولا سيما على المختار تعويلا على الاجماعات المنقولة المؤيدة بعدم
الخلاف الا ممن لا اعتداد به هذا بتفصيل الجواب عن دليلهم الاول
اي الاخبار واما الجواب عن الثاني اي الاستصحاب مع انه لا يجري
في كثير من المواضع كما لو كان احد الانائين بولا او احد الثوبين من غير
ماكول اللحم فهو ان طهارة احد الانائين قد زالت قطعا وح فان حكم
باستصحاب الطهارة في كل منهما فهو مخالف للامر المقطوع به او في
احدهما اجمالا فهو غير مفيد او في احدهما معينا فهو معارض بالاخر
ولا ترجيح والتخيير لا دليل عليه بل باطل بما اسلفناه ومما ذكرناه

يظهر ان ما عن صاحب المعالم حيث اورد على جواب المحقق عن الاستصحاب
بان يقين الطهارة معارض بيقين النجاسة ولا رجحان فقال
ان يقين الطهارة في كل واحد بانفراده انما يعارضه الشك في النجاسة
لا اليقين مندفع بان نجاسة كل منهما بخصوصه وان كانت مشكوكة
الا ان نجاسة احدهما يقينية وح فكيف يستصحب الطهارة فيهما
مع القطع بانقطاع احد الاستصحابين كما ان ما نقل عن ابنه في شرح
الاستبصار من التفصيل والمحاكمة بين المحقق والحسن بان الشبهة
ان كانت طارية بعد العلم بما هو نجس بعينه فالحق مع الاول
لحصول اليقين بالنجاسة فيكون معارضا ليقين الطهارة وان كانت
الشبهة من اول الامر بان لا يعلم ان القذر على ايهما وقع فالحق مع الثاني
لعدم حصول العلم بالنجس بعينه حتى يعارضه يقين الطهارة مندفع
ايضا اذ يرد على شقه الثاني ما اوردناه على الوالد وبالجملة
العلم الاجمالي بنجاسة احدهما ان كان كافيا في منع الاستصحاب كما
بيناه كان الشق الثاني ايضا كالاول والا كان الاول كالثاني و
العلم بالنجاسة في زمان لا يوجب فرقا في ذلك نعم يوجب المنع
من الاستصحاب من وجه اخر ايضا وهو ان الظاهر مما ورد
من ان اليقين لا ينقض بالشك وغيره مما يدل على حجية الاستصحاب

اليقين السابق

اليقين السابق باقيا الى زمان الشك بحيث لو لم يكن هذا
لبقي على ذلك المتيقن وليس الامر في الشق الاول كذلك
اذ لولا الاشتباه لم يعلم كونه على يقين الطهارة في ذلك
الاناء الذي يريد استصحاب طهارته اذ لعله هو الاناء الذي
كان معلوم النجاسة ومن وجه ثالث ايضا وهو ما يدعى
من ظهور الخبر فيما شك في زوال وصف لا فيما اشتبه
بالزائل ومن وجه رابع ايضا وهو ان النجاسة ووجوب
الاجتناب عن النجس اللذين كانا ثابتين في حال عدم الاشتباه
وقد قطعا الطهارة والبراءة السابقتين مستصحبان بعد حصول
الاشتباه ومع ذلك فلا وجه لاستصحاب البراءة والطهارة هذا
ثم لا يخفى ان مقتضى ما مرّ عن صاحب المعالم وابنه ان يفرق
بين ما اذا كان الاناءان طاهرين اولا فتنجس احدهما واشتبها
وبين ما اذا كانا نجسين او لا فطهر احدهما ووقع الاشتباه فيحكم
في الاول بطهارتهما مطلقا او على التفصيل وفي الثاني بنجاستهما
كذلك مع ان الفرق بعيد ولا اظنهما يلتزمان به في اصل المسئلة
ولو التزما به يحصل في المقام قولان اخران نعني الاربعة المنقولة
واما على تقدير عدم الالتزام فلا يزيد على الاربعة الا التفصيل

عن ثانيهما فى شرح الاستبصار و لكن هذا ايضا اذا التزم بمقتضاه
فى اصل المسئلة واما اذا لم يلتزم به بل كان مقصوده التفصيل بحسب
ما يقتضيه الاستصحاب بان يكون مراده ان مقتضى الاستصحاب
هو التفصيل وانه يجرى فى احدى الصورتين دون الاخرى
لان حكم المسئلة عنده هو الفرق بين الصورتين كانت الاقوال
هى تلك الاربعة لا ازيد واما الجواب عن الثالث فهو انا قد اثبتنا
وجوب الاجتناب فى الشبهة المحصورة على وجه الكلية بحسب
القواعد الشرعية وهو كما لا ينافيه ثبوت عدم الوجوب فى بعض
الموارد لدليل خاص فيه كذا لا ينافيه وجود وجه يقتضى وجوب
الارتكاب فى بعض الصور بل ح ينبغى النظر فى معارضته
مع القاعدة فاما ان يقدم الحرمة على الوجوب كما هو الغالب
و يشهد به تتبع الاخبار وكلام الاصحاب بل قد يدعى القطع
به من ذلك وان يقدم الوجوب فى بعض الموارد لادلة خاصة
او يقدم الوجوب لو فرض قوة دليله بالنسبة الى دليل
الحرمة او يتوقف فيها لو فرض تكافؤ دليليهما فيرجع
ح الى وجه اخر واياما كان فهو لا ينافى صحة القاعدة
الكلية هذا مع ان المقام مما لا ينبغى الاشكال فيه اصلا لنقل

الاجماع

لنقل الاجماع والاخبار على عدم صحة الوضوء بالمشتبهين و سيسمع
لهذا المقام مزيد كلام انشاء الله هذا هو تمام الكلام فى القول الثانى
استدلالا وابطالا واما القول الثالث فلدل على جواز
الاستعمال مامر لسابقه وعلى وجوب ابقاء ما يساوى
الحرام ان ارتكابه يوجب العلم بارتكاب الحرام وهو حرام فهى م سببه
الحكم بحلية الجميع يوجب الحكم بحلية ما هو حرام قطعا فيكون حراما
والجواب اما عن الجزء الاول فظاهر مما مر مفصلا واما الجزء الثانى
فيرد على دليله الاول منع كون العلم بارتكاب الحرام حراما اذ لا دليل عليه
عقل ولا نقل وهل هو الا كمن فعل فعلا جائزا بحسب الظاهر
ثم تفحص عن حاله فعلم انه كان بحسب الواقع محرما كما لو شرب
ماء باستصحاب طهارته او حليته فتفحص حتى ظهر له انه كان
نجسا او مغصوبا فان تفحصه هذا ليس بحرام و بالجملة هو
حين ارتكاب احد المشتبهين لم يكن اثما على هذا القول بناء على عدم
علمه بحرمته بعينه وبعد الارتكاب يلزم ان لا يكون ارتكاب الاخر
حراما ايضا لاحتمال ان يكون هذا هو الحلال فى الواقع ويكون المحرم
واقعا هو الاول فارتكابه ليس حراما بنفسه غاية الامر انه بعد
ارتكابه يقطع بانه قد ارتكب ما كان محرما فى الواقع ولا دليل على

حرمة هذا القطع حتى يحرم سببه واما الجواب بمنع حرمة سبب الحرام
فضعيف فان قيل لو جاز ارتكاب الجميع لجاز العزم عليه لانه
عزم على امر جائز والتالى باطل لان العزم عليه عزم على فعل الحرام
ولو فى ضمن الجميع وهو محرم فالمقدم مثله قلنا وجه القول
بالجواز ولو فى الجملة هو ان التكليف التحريمى لا يتعلق بالمكلف
ما لم يعلم الحرام بعينه ومقتضاه ان لا يكون شئ من المشتبهين
محرما على المكلف وان كان احدهما حراما فى الواقع فان معنى حرمته
الواقعية انه لو ارتفع الاشتباه وعين الحرام من غيره كان
محرما واما بدونه فيجوز ارتكابهما الى زمان كما يجوز ذلك
يجوز العزم عليه ايضا لانه ليس عزما على امر محرم عليه
مع ان حرمة العزم على الحرام محل كلام ايضا ويرد على دليله
الثانى ان الحاكم بحلية الجميع انما يحكم بحلية كل على البدل مجتمعا وهو
وان كان مستلزما للحكم بحلية ما هو حرام واقعا الا ان الحكم
بحلية كل واحد منهما على البدل ايضا مستلزم لذلك اذ من جملة
تلك الافراد التى يحكم بحلية كل منها بدلا عن الاخر ما هو حرام واقعا
ويتضح هذا غاية الاتضاح فيما لو ارتكب بعض المكلفين احد
المشتبهين والمشتبه الاخر بعض اخر فان الظاهر منهم جواز ذلك

لجواز الصلوة

لجواز الصلوة والمكث فى المسجد لكل من واجدى المنى
فى الثوب المشترك مع عدم الطهارة ولو قيل بان استعمال
احدهم احدهما يوجب حرمة استعمال الاخر على سائر المكلفين
كان بعيدا جدا و بالجملة القول بوجوب ابقاء ما يساوى
الحرام وجواز ارتكاب ما زاد عليه ضعيف جدا بل لا بد اما
اما من القول بجواز ارتكاب الجميع او بوجوب الاجتناب
عن الجميع وقد بينا فساد الاول بما لا مزيد عليه فتعين
الثانى كما اثبتناه واوضحناه واما القول الرابع وهو القول
بالقرعة فهو مع شذوذه كسابقيه فى الفساد والاستدلال
عليه بما ورد من ان القرعة لكل امر مشكل وبورود الامر
بها فى بعض الموارد كالشاة الموطوئة المشتبهة فى قطيع
من الغنم مردود اما اولهما فباعراض الاصحاب عن عمومه
حتى قيل انه اشبه شئ بالمجملات فلا وجه لجعله اصلا و قاعدة و لا
لجعله دليلا فى شئ من الموارد الا اذا كان هناك ما يرجح
و هنه على انه لا اشكال فى المقام بعد ما عرفت من الادلة
على المنع واما ثانيهما فبان ورود القرعة فى بعض
الموارد لا يوجب التعدى فيقتصر على مورده هذا

ثم ان للمسئلة فروعا نافعة ينبغي التنبيه عليها الاول ان المشتبهين
لو كانا انائين احدهما طاهر والاخر نجس فقد ورد الامر باهراقهما
والتيمم والظاهر كون الامر بالاهراق كناية عن لزوم الاجتناب
عنهما في الامور المشروطة بالطهارة كالطهارة والشرب ونحوها
لا انه يكون واجبا برأسه بحيث يحرم عند خوف العطش ونحوه وربما يقال
ان جواز التيمم مشروط بالاهراق لظهوره من الخبر او ليصير عنده واجد
للماء وفي الاول ما عرفت وفي الثاني ان المراد بعدم وجدان الماء
عدم التمكن من استعماله شرعا وهنا كذلك الثاني ان المنع عن الوضوء
بالمائين مما نقل عليه الاجماع والاخبار ومن هنا يستغرب
ما عن العلامة من احتمال وجوب الطهارة بهما ولولا ذلك
لكان مقتضى القاعدة وجوب ذلك كما في المشتبه بالمضاف
فانه لو تطهر باحدهما ثم غسل اعضائه بماء طاهر ثم تطهر
بالاخر فقد وقعت احدى طهارتيه بالماء الطاهر قطعا
ونجاسة بدنه مشكوكة فيحكم بطهارته بالاصل والاستصحاب
اعني استصحاب الطهارة الحاصلة بعد غسل الاعضاء لا الطهارة
السابقة على استعمال المائين فانها قد زالت قطعا ولو توضأ باحدهما
فقط كانت طهارته قبل ذلك مستصحبة واما رفع حدثه فمشكوك

لامتثان

له الاتيان بما هو مشروط بالطهارة لعدم العلم بحصول الشرط
كما لا يجوز له الاتيان بما يكون الحدث مانعا عنه لا الطهارة شرطا
فيه ايضا لعدم العلم برفع المانع المستصحب بقائه هذا
كله بحسب القاعدة والا فمقتضى ما سمعت من الاجماع والاخبار
عدم جواز الوضوء اصلا فلا يصح لو توضأ لعدم القربة نعم
لو نسي الاشتباه وتطهر بهما مع فصل الغسل بين الطهارتين
امكن الصحة لحصول القربة مع احتمال البطلان ح ايضا بدعوى ظهور
الاخبار في انقلاب تكليفه وانه لمن تضرر بالاستعمال الثالث
لو غسل الثوب النجس باحدهما غسلا معتبرا في التطهير ثم
غسله بالاخر فقد زالت النجاسة السابقة قطعا واما
طهارة الثوب فمشكوكة لورود كل من الحالتين عليه مع الشك
في التقدم والتأخر واستصحاب الطهارة الطارية معارض باستصحاب النجاسة الطارية
فلا عبرة بشيء منهما كما في من تيقن بالوضوء والحدث وشك في المتقدم
منهما الا انه ليس هنا اصل يقضي باحدهما فلا يحكم بشيء منهما بل يحكم بوجوب
الوضوء فيما كانت الطهارة شرطا فيه لان تحقق الشرط غير معلوم
واما ما كان الحدث مانعا عنه فقيل بعدم وجوب الوضوء فيه للشك
في وجود المانع فيندفع بالاصل وفيه تأمل ولا يمكن استصحاب

الحالة السابقة على الحالتين لانتقاض ارتفعت بهما قطعا
واما في الثوب المذكور فيمكن الحكم بطهارته نظرا الى اصالة
الطهارة في كل ما لم يعلم نجاسته ومثله الثوب الطاهر الذي
غسل بهما بتدريج مع رعاية شرائط التطهير والثوب
الذي لاقاه احدهما فغسل بالاخر كذلك ويتفرع على ذلك انه
لو كان عنده ثوب نجس لا غير وكان عنده اناءان مشتبهان
امكن الحكم بوجوب غسله بهما ليصير مجهول النجاسة واقعا
فيحكم بطهارته ظاهرا لانه يمكن من الصلوة في الثوب الطاهر
شرعا وهي متوقفة على غسله بهما فيجب مقدمة ولكن قد يشكل
في اجراء اصل الطهارة في مثل المقام اذ مقتضاه الحكم بالطهارة
ما لم يعلم النجاسة وقد علمت النجاسة في المقام في الجملة وعدم
الاتفاق خلاف هذا العلم لا دليل عليه بل مقتضى اطلاق القاعدة
هو الحكم بالنجاسة على ما نحو ما تعلق العلم بها وقد علم هنا بعروض
النجاسة الخبيثة للثوب اما قبل التطهير او بعده فلا يحكم
فيه بطهرها لعدم الدليل واحتمال ان تقدم المطهر للمكان
يوجب حدوث امر في طهارة الثوب بعد ورود المطهر ثم
نجاسته بعده وبالماء الاخر عليه بخلاف ما لو كان المطهر متأخرا

انه لا حدث

انه لا يحدث ح الا امر واحد هو طهارة الثوب وتقدم الماء النجس
لا يوجب نجاسة جديدة فيكون هذا اولى بالاصالة عدم تعدد الحادث
مدفوع بانه لا عبرة بامثال هذه الاصول لعدم الدليل على اعتبارها
على انه مبني على عدم انفعال النجس من النجاسة ثانيا واما ان قلنا
بانفعاله منها وتأثيرها فيه على ما هو الظاهر ان اثرها ما ثل للمكان موجب
كان الاحتمال المذكور ساقطا للقطع بحدوث امرين على كل من التقديرين
الرابع انه الاشتباه لو كان بين المطلق والمضاف وجب الوضوء بكل منهما
تحصيلا للوضوء بالماء المطلق وحرمة الوضوء بالمضاف لم تكن بالذات
بل انما كانت لاجل التشريع والبدعة والاحتياط لا ينافيه بل ينفيه
ولو ازال الخبث بهما بتدريج مع رعاية شرائط التطهير في كل منهما
فقد زال الخبث قطعا واما المباح المشتبه بالمغصوب فلا يجوز الوضوء
بشيء منهما للمنع عن التصرف في المغصوب فلا يحصل القربة واما
لو ازال الخبث ولو باحدهما فقد حصلت الطهارة قطعا لعدم
اعتبار القربة في رفع الخبث غاية الامر انه فعل حراما الخامس
لو انكفى احد المشتبهين من جهة الاطلاق والاضافة لزم الجمع بين
الوضوء بالاخر والتيمم تحصيلا لليقين بالبراءة ولاحتمال الاكتفاء
بالاخير لانه واجد للماء مدفوع بمنع كونه غير واجد بل هو بالنسبة
الى الوجدان وعدمه مشكوك الحال كما ان ما قد يقال من انه يجب استعماله

في الطهارة ان كان هو ماعلم كونه ماء مطلقا فالمتجه الاجتزاء بالتيمم
كما هو الظاهر وان كان هو ما لم يعلم كونه مضافا اكتفى بالوضوء فالجمع
بين الطهارتين غير واضح مدفوع ايضا بان هنا قسما ثالثا وهو وجوب
الوضوء بما كان ماء مطلقا في الواقع وهذا هو الظاهر وح يجب الجمع
كما ذكرناه والاكتفاء باحدهما ولا سيما بالوضوء بالباقي ضعيف
جدا للشك في كونه ماء ولا اصل هنا يقضي بذلك بخلاف الطهارة
والنجاسة كالثوب الطاهر المشتبه بالنجس اذا تلف احدهما فان الاكتفاء
بالصلوة في الثوب الباقي هناك وجه لدعوى جريان اصالة الطهارة
بعد تلف احد المشتبهين وان كان ضعيفا لما ستعرف في الفرع السابع
الثمن واضعف منه احتمال الاكتفاء بالصلوة عاريا في الصورة المفروضة
بل مقتضى قاعدة الاشتغال الجمع بين الصلوتين ومثال المشتبه بالمضاف
في الثياب ما لو كان احد الثوبين من ماكول اللحم والاخر من غيره
فان بعد تلف احدهما وحصول الاشتباه اما يكتفي بالصلوة عاريا
على الاحتمال المتقدم او يجمع بينها وبين الصلوة في الباقي كما يقتضيه القاعدة
واما الاكتفاء بالصلوة فيه فلا وجه له اذ ليس هنا اصل
يقتضي بكونه من ماكول اللحم السادس انه في صورة الاشتباه
بالمضاف ان امكن مزجهما بحيث لم يخرج عن الاطلاق فهل يجب
ذلك نظرا الى تمكنه من الوضوء بالماء الغير المشتبه فلا يجوز
التيمم

الترديد ام لا يجب في ذلك وجهان بل قولان استظهر بعض المشايخ الاول والمحكي عن الشيخ الثاني
لاصل البرائة ولانه غير واجد للماء اذ المراد به عدم التمكن من الماء الموجود في الخارج
لا من ايجاد حقيقة الماء وللقطع بعدم وجوب تكميل القليل بالاجزاء حتى الماء المائية من ابوال
الدواب ونحوها ويشكل بحكم العقل بتمكنه وبان الاستبعاد في ابوال الدواب لعله
لبعد الفرض او لانه يعد غير متمكن عرفا وافول الاكتفاء بالتمكن العقلي في الحكم
هنا بالوجوب محل منع وما نقل عن الشيخ في استدلاله الاخير ليس تمسكا بالاستبعاد
بل الظاهر منه ان عدم وجوب التكميل بما ذكره ليس محل خفاء فلو خالف يكون المقام منه لاتحاد
المناط وبالجملة فعدم وجوب المزج قوي وان كان الاحوط عدم تركه ومثله الكلام فيما
لو تمكن من رفع الاشتباه بالفحص او غيره السابع لو انكشف احد المشتبهين من جهة الطهارة والنجاسة
فهل الاصل وجوب الاجتناب عن الباقي ام لا الظاهر الثاني لعدم الدليل على الوجوب
ح فان قيل كان واجب الاجتناب فيستصحب قلت وجوب الاجتناب عن كل منهما
انما كان لاجل ان النجس المعين الموجود بينهما لا يمكن الاجتناب عنه الا بذلك وبعد الانكشاف
لا علم بوجود نجس يجب الاجتناب عنه حتى يكون الاجتناب عن الباقي مقدمة له
فان قلت لم لا تعلم ان النجس الواقعي هو الذي انكشف نستصحب وجوده ح فيتم
الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي من باب المقدمة كما كان قبل الانكشاف قلت
يمنع صحة الاستصحاب ههنا لمعارضته باستصحاب الاخر ونظيره ما لو علمت
ان في الدار رجلا عالما ولم تعلم جاهلا وفات احدهما فانه لا يصح ان يحكم
بالاستصحاب بان الباقي هو العالم كما لا يصح ان يحكم بانه هو الجاهل وبالجملة

الحكم بوجوب الاجتناب عن الامور المحصورة انما كان للعلم باشتمالها
على ما يجب الاجتناب عنه وقد زال هذا العلم بسبب الانكشاف او
ما كان مستندا اليه فان قلت الاجتناب عن النجس الواقعي واجب
وهو لا يتم الا بالاجتناب عن الباقي لاحتمال كونه هو النجس قلت
لو تم هذا لوجب الاجتناب عن كل ما يحتمل حرمته والاتيان بكل ما يحتمل
وجوبه مع انه ليس كذلك والحل ان الاجتناب عن النجس الواقعي انما يكون واجبا
ان كان معلوما بعينه كما هو ظاهر او كان مقطوع الوجود بين افراد
محصورة يمكن ان يكون كل منها محلا للتكليف كما بيناه مفصلا واما
ما ليس كذلك كما فيما نحن فيه فلا نسلم الوجوب اذ لا علم بنجاسة الباقي
بخصوصه والعلم بان النجس اما هو او ما انكشف لا يوجب العلم بوجوب
الاجتناب لسقوط احدهما عن كونه قابلا لتعلق التكليف به وعدم العلم
بنجاسة الاخر حتى يكون هو المتعلق للتكليف بل هو ح كالصوت المشتبه
في انه من افراد الغناء ام لا وقد بينا عدم وجوب الاجتناب عنه عند
ذكر اقسام الشبهة الموضوعية واما الشبهة الحكمية فقد بينا
ان الاصل فيها البرائة الا في بعض المواضع التي قد تقدم الكلام فيها فظهر ان الاجتناب
عن كل ما يحتمل الحرمة والاتيان بكل ما يحتمل الوجوب غير واجب
على الاطلاق لا في الشبهة الحكمية ولا في الموضوعية بل انما يجب
ذلك في بعض الصور التي ليس منها ما نحن فيه هذا هو ما يقتضيه
الاصل

الاصل كما اشرنا اليه اولا والا فالمحكي عن الاصحاب اتفاقهم على ان
بعد انكشاف احد المشتبهين يكون الباقي باقيا على حكمه الذي هو وجوب
الاجتناب نعم عن بعض العامة جواز الطهارة به وهو متجه نظرا
الى الاصل كما بينا والتعديه بانه لو جاز لجاز بايهما اراد ابتداء
ايضا مدفوع لمكان الفرق كما عرفت وكان السر الباعث على اتفاق
الاصحاب اطلاق ما ورد من الامر باهراقهما حيث انه يشمل ما لو كان
اهراقهما دفعة او على التعاقب مع انه لو جاز الطهارة بعد انكفاء احدهما
لما كان لاهراقهما جميعا وجه بل كان اللازم الامر باهراق احدها
والطهارة من الاخر ومثل ما ذكرناه في الانائين الثوبان
المشتبهان اذا تلف احدهما وكذا الثوب الذي تنجس بعضه واشتبه
موضع النجاسة فان مقتضى ما ذكرناه الحكم بطهارة الثوب الباقي
في الاول وكفاية غسل البعض في الحكم بطهارة الكل في الثاني
كما ان مقتضى اتفاقهم على وجوب الاجتناب عن الاناء الباقي وجوبه
في الثوب ايضا نظرا الى ان الظاهر عدم الفرق بينهما عندهم مضافا
الى ما ورد فيما تنجس بعضه من الامر بغسل جميعه عند الاشتباه
الثامن لو وقعت نجاسة جديدة في احد المشتبهين وامتاز
محلها فالاصل بقاء وجوب الاجتناب عنهما كما كان لعدم ما يقتضي
خلافه ووقوع النجاسة الجديدة لو لم يؤكد وجوب الاجتناب لم يرفعه

وربما يقال بطهارة المشكوك لان ما علم وقوع النجاسة الجديدة
فيه يجب الاجتناب عنه بخصوصه وليس غيره شئ نعم وجوب
الاجتناب عنه ويكون مرددا بين امرين حتى يأتي هناك الوجوب
من باب المقدمة ولم يكن وجوب الاجتناب عن المشكوك الا لذلك
وقد انتفت علة الوجوب بحيث خرج المشكوك عن كونه مقدمة
ومنه يظهر عدم جريان استصحاب الوجوب السابق فيه ايضا كما
في الفرع السابق وح فيحكم بطهارته للاصل وعدم الدليل على خلافه
وايضا النجاسة لا تخ في الواقع من انها اما وقعت في الظاهر او النجس
فان كان الاول لزم حصول ثاني جديد والاصل عدمه فتكون
واقعة في النجس وبه يخرج الاخر عن الاشتباه ويحكم بطهارته ولكن
في كلا الوجهين نظر اما في الاول فلان وجوب الاجتناب عما علم وقوع
النجاسة فيه انما كان لاجل هذه النجاسة الجديدة لم يوجب حكمها
وح فيجب الاجتناب عن المشكوك لتوقف الاجتناب عن تلك النجاسة
السابقة عليه واما في الثاني فلامر في اخر الفرع الثالث ولبنهل
لما ذكرناه من بقاء وجوب الاجتناب عنهما على حاله انه لو كانت النجاسة
في احدهما مثلا المتعين هو المحرمة وبه يخرج الاخر عن الشبهة والظاهر
عدم قائل به التاسع لو كان الطاهر ممتازا عن النجس فوقعت نجاسة
في احدهما واشتبه انها هل وقعت في الظاهر ام في النجس فالظاهر

واما النجاسة السابقة فقد ارتفع ... واجب الاجتناب والنجاسة الجديدة

بقاء الطاهر

بقاء الطاهر على طهارته لا لاصالة عدم ملاقات النجاسة للطاهر
لمعارضتها باصالة عدم ملاقاتها للنجس فلا لانها لو وقعت في الطاهر
لزم تاثير جديد والاصل عدمه لما مر سابقا بل لاصالة الطهارة واستصحاب
بقاء الطاهر على حاله وعدم دليل يخرج عن ذلك لعدم جريان قاعدة
المقدمة في المقام بخلاف الفرع السابق لما عرفت من ان النجاسة
السابقة المشتبهة هناك كانت واجبة الاجتناب والطارية
المعينة لم تصلح لرفع حكمها واما ههنا فالنجاسة السابقة المعينة
تمنع عن ثبوت حكم للنجاسة الطارية بالنسبة الى ما كان ظاهرا لانها
لو وقعت في النجس لم يتعلق بها حكم بالنسبة الى الاخر وانما يتعلق الحكم
بها لو وقعت في الطاهر وهو مشكوك نعم لو كانت الطارية اقوى
من السابقة كان تكون هذه بولا والسابقة دما لم يبعد وجوب
الاجتناب عن كليهما للقطع بحصول حكم جديد وهو وجوب الغسل
مرتين مع اشتباه محله وتعيين المحل بالاصل بان يقال لو وقع البول
على الثوب النجس مثلا لم يزد على ما كان اولا الا غسلة واحدة بخلاف
ما لو وقع على الطاهر انه يجب غسلتان لهذا الثوب مضافا
الى الغسلة التي كانت للثوب النجس مندفع بما مر من عدم العبرة
بامثال هذه الاصول العاشر لو كان احد الاناءين كرا فوقع نجاسة
في احدهما واشتبه محلها فالظاهر عدم وجوب الاجتناب اصلا

اما عن الكر فظاهر واما عن القليل فللاصل والاستصحاب وعدم
جريان قاعدة المقدمة كما هو ظاهر مما مر انفا الحادي عشر لو كان المشتبهان
لشخصين فربما يتوهم انه لا يجب الاجتناب عليهما بل لكل منهما التمسك
باصالة عدم وقوع الخبث في ماله كما يتمسك باصالة عدم وقوع الحدث
عن نفسه فيما اذا وجد منيا في الثوب المشترك بينه وبين غيره لعدم
الفرق بين الصورتين وفيه ان الفرق محقق فان الحدث الموجود انما
يوجب الوضوء او الغسل او غيرهما من الاحكام بالنسبة الى صاحبه
دون غيره فاذا لم يعلم كل من الشخصين انه الذي وقع منه الحدث لم يتعلق
به حكمه بخلاف الخبث فان الاجتناب عنه واجب على كل مكلف من غير فرق
بين كونه مالكا لما وقع فيه الخبث ام لا فان غير المالك يمكن له استعمال النجس
الخبث باذن من مالكه او بتملك او بعصيان فاذا دار بين افراد محصورة
وجب الاجتناب عن الجميع سواء كان ما لكا لها كلا او بعضا او غير مالك
لشئ منها الثاني عشر لو كان المشتبهان في يد مسلم فباعهما او احدهما
من غيره فهل يجوز لذلك الغير استعمال ما اشتراه منه الاقرب
ذلك ان كان صحة البيع موقوفا على الطهارة لقاعدة حمل فعل المسلم
على الصحيح فانها واردة على قاعدة الشبهة المحصورة ولكن هذا اذا كان
هناك احتمال الصحة كان باع احدهما او احتمل وقوع التطهير لهما او لما
لو علم بفساد البيع وانه انما يبيع هذا البيع الفاسد اما عصيانا

او نسيانا

او نسيانا فلا وجه لجواز الاستعمال واعلم ان هذا الفرع له صور كثيرة
فان من اشتبه عنده الاناءان مثلا ربما يعلم بانهما مشتبهان عند مالكهما
المتصدي للبيع ايضا وربما يعلم انهما غير مشتبهين عنده اما لاعتقاده عدم
وقوع النجاسة في شئ منهما او لامتياز النجس عنده عن الطاهر وربما
لا يعلم حاله ثم انه قد يبيع احدهما وقد يبيع كليهما اما تدريجا او دفعة
من واحد او من متعدد ثم ان مالكهما قد يكون واحدا او قد يكون متعددا
والحكم في هذه الصور يختلف وضوحا وخفاء وان كان المناط في الجميع
ما ذكرناه مثلا لو باع احدهما يحمل هذا البيع على الصحة اذا علم امتيازهما عنده
او احتمل التطهير او كان حاله مجهولا عند نادون ما اذا علم بانه يقدم على بيع
ما هو مشتبه عنده ثم بعد ذلك لو باع الاخر حمل هذا ايضا على الصحة اذا كان
التطهير محتملا والا فيشكل الامر اذ يمكن ان يقال ان الاول كان محكوما
بعدم وجوب الاجتناب فيستصحب وح يجب الاجتناب عن الاخر فقط
وان يقال بان بيع الثاني لكونه محمولا على الصحة ايضا يكشف عن فساد الاول
فيجب الاجتناب عنه فقط دون الاخر وان يقال بوجوب الاجتناب
عن الجميع للقطع بنجاسة احدهما واقعا وعدم العبرة بشئ من البيعين
لمعارضة كل منهما بالاخر ولعله الاظهر وعليك بالتدبر في ساير الصور
باستخراج وجوهها واتباع احسنها فانا لو اردنا تفصيل المقام لطال بنا الكلام
ثم هذا كله فيما اذا كان هناك فعل مسلم من بيع او غيره واما لو انتفى ذلك

بل كان الآخذ مأذونا في الاخذ فاخذ احدهما او كليهما حكم بيقائه على ما كان من وجوب
الاجتناب الثالث عشر لا فرق فيما ذكرناه من وجوب الاجتناب بين
ما كان المشتبه محصورا في اثنين او اكثر لجريان الدليل في الجميع نعم من قال
بعدم وجوب الاجتناب وان وجب في بعض المواضع كالانائين لاجل النص
يقتصر على مورده ولا يحكم بالوجوب اذا زاد على الاثنين وعلى المختار لا يجوز استعمال
شيء من الثلثة او الاربعة المشتبهة مثلا في الاكل والشرب ونحوها واما
لو ازال الخبث بما زاد على الواحد مما يقطع بوجود الطاهر فيه ولا يقطع
بوجود النجس فيه كالاثنين من الثلثة او من الاربعة التي يكون احدها
نجسا فقد حصلت الطهارة جزما ولم يحصل العلم بالنجاسة اصلا وكذا
الحكم في الحدث لو توضأ او اغتسل بالمشتبه وهذا بخلاف ما لو ازال بالانائين
المشتبهين فانه هناك يحصل العلم بالطهارة والنجاسة جميعا وقد مر الكلام فيه
الرابع عشر لو اشتبه طاهر بالمشتبهين معا فالظاهر ان على المختار يجب الاجتناب
عن الجميع كما مر في الفرع السابق فانه من جملة افراده واما لو اشتبه باحدهما
كالطاهر في الاخر او كان موضوعا على حدة فقيل بجواز شيء بها وجواز ازالة
بها على التعاقب لان ما دل على المنع من الاخبار لا يشملها لورودها في خصوص
ما اشتبه بالنجس وكذا دليل وجوب المقدمة فانه ايضا لا يجري لعدم العلم بوجود
النجس فيها اقول قد مر الكلام فيما لو اشتبه الطاهر بين احد الانائين واما لو كان موضوعا
على حدة واشتبه الاناء الاخر بطاهر فيه فلا وجه لعدم وجوب الاجتناب عنهما

ومنع جريان

ومنع جريان قاعدة المقدمة فانه بعد وضع احدهما في موضع واختصاص
الاخر بالاشتباه بالطاهر لا يقتضي ذلك بل نقول ان وجود النجس في الثلثة
معلوم والاجتناب عنه متوقف على الاجتناب عن الجميع ومجرد عدم العلم
بوجود النجس في الاثنين منها لو كان كافيا في عدم وجوب الاجتناب لزم عدم
وجوبه فيما كان الاشتباه في اكثر من اثنين بل في الشبهة المحصورة مطلقا
اذ ما زاد على مقدار النجس لا علم بوجود النجاسة فيه وهذا رجوع عن القول
بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة الى القول بعدمه نعم بعد اشتباه طاهر
اخر باحدها يحصل زوال الخبث باستعمال اثنين من الثلثة على التعاقب
قطعا من دون ان يحصل علم بعلم بان النجاسة على المحل اصلا كما عرفت في الفرع
السابق الخامس عشر ما يلاقي احد المشتبهين طاهر على الاظهر للاصل والاستصحاب
خلافا للعلامة في المختلف والمحقق حيث اوجبا الاجتناب عن الملاقي لاحدهما
والقول بان الشارع اعطى المشتبه حكم النجس فيكون حكم الملاقي
للمشتبه حكم المشتبه مدفوع بمنع اعطاء المشتبه حكم النجس مطلقا حتى بالنسبة
الى تنجيس ما يلاقيه وقد نقل الاتفاق على انه لو وقعت قطرة من احد
الانائين المشتبهين في شيء طاهر ولم يعلم ان تلك القطرة من الاناء الطاهر
او النجس لم يحكم بوجوب الاجتناب عن ذلك الطاهر بل صرح بعضهم
بانه لا شك في هذا وبان هذا هو صحيح حتى لزم ما ابالي ابول اصابني ام
ماء اذا كنت لا ادري ولا اعرف فيما نحن فيه لو لم يكن اسهل منه فليس

باصعب وما هناك من الدليل كالاصل والاستصحاب جار هاهنا ايضا
لا يقال بعد ملاقاة الطاهر لاحدهما يصير مشتبه الحال فيحصل الاشتباه
بين ثلثة فيجب الاجتناب عن الجميع كما مر لانا نقول لا اشتباه في الملاقي
لان اصالة الطهارة خالية عن المعارض بخلاف الانائين لانقطاع الاصل فيهما منهما
بسبب القطع بالنجاسة في احدهما نعم لو لاقى احد الانائين طاهر ولاقى الاخر
طاهر اخر كان الامر في الملاقيين كالانائين للقطع بنجاسة احدهما فيحصل
الاشتباه بين اربعة اثنان منهما طاهران في الواقع والاخران نجسان كذلك
ولا فرق بين كون الملاقيين لشخصين او لواحد وتوهم ان في الصورة
الاولى يصح لكل منهما اجراء الاصل في ماله ضعيف كما ان توهم جريان الاصل
في كل منهما لو كانا مختلفين في الحكم كما لو كان احدهما ماء والاخر ثوبا
كذلك وقد مر تفصيل الكلام فيهما في الفروع السابقة وقد يفرق بينهما اذا
كانت ملاقاة الطاهر لاحدهما حين وقوع النجاسة وبعده فيحكم في الثاني
بطهارة الملاقي لما مر من الاصل السالم عن المعارض بخلاف الاول
لان النجاسة لو كانت واقعة في الاناء الطاهر فقد رفعت الطهارة عنه
وعن ملاقيه جميعا دفعة واحدة فلا يجري الاصل في شيء من الثلثة
لانقطاعه اما عن ذلك الاناء او عن هذا وملاقيه معا وتوضيحه ان في صورة
الثاني لما كان اصل الطهارة ساقطا عن الاعتبار في كل من الانائين
قبل زمان الملاقاة لمعارضة كل بالاخر يكون اصل الطهارة فيهما ابتداء

بعد ذلك

بعد ذلك سالما عما يصلح للمعارضة بخلاف صورة المقارنة اذ قبل
الملاقاة كان الاصل جاريا في كل من الانائين والملاقي جميعا وحين الملاقاة
التي هو حين وقوع النجاسة ايضا انقطع الاصل عن الجميع في ان
واحد هذا ولكن كفاية هذا الفرق في الحكم بوجوب الاجتناب في صورة
المقارنة محل تامل وعلى تقدير التسليم انما يتم فيما اذا كان وقوع النجاسة
الموجب للاشتباه حال الملاقاة واما اذا كانت النجاسة ثابتة
اولا ثم حصل الاشتباه كما في الماء المشتبه بالبول وجلد الغنم
المشتبه بجلد الخنزير فلا اذ لم يكن كل من المشتبهين في هذا القسم
طاهرا مثلا حتى يقال بانقطاع الاصل عنهما بعد الاشتباه بل انما كان
الطاهر احدهما وقد اشتبه ثم ان بعض مشايخنا دام ظله سكت في الحكم
بطهارة الملاقي في مسلكه الاخر حيث قال يقوى في النظر ان يقال
ان ما مر من العمومات شاملة لجميع ذلك وقاطعة للقاعدة غاية الامر
ان اعراض الاصحاب عنها في مقامات متعددة من غير تفرقة للخصوص
الاخبار بل واعراض بعضهم عن الاخبار الخاصة وبناءهم على القاعدة
وتعديهم لغير موارد الاخبار الخاصة بكثير اوجب تحكيم القاعدة
على العمومات فينبغي ان يقتصر في الخروج عن العمومات على ما تمسك
اذ لم نعثر في شمولها لها لو هو نفس افراد الشبهة المحصورة دون ملاقاها

لغير العلامة ممن تقدمه على وجوب الاجتناب بل المعروف من المتاخرين والذى عليه مشايخ عصرنا
ومن قارب هو العدم فتبقى العمومات سالمة عما يقتضى الشك فى تناولها
لذلك سيما مع معروفيته من مذاق الشرع بالنسبة الى الطهارة
والنجاسة وهو الذى افتى به واعمل عليه انتهى والاول بناء على هذا الوجه
من تحكيم العمومات والاقتصار فى الخروج عنها على المتيقن وترك العمل بالقاعدة
الا فيما علم عملهم عليها وان كان يسهل الامر فى كثير من الفروع التى منها طهارة
الملاقى سواء كانت الملاقاة حين وقوع النجاسة او بعدها لانه فى الصورتين
مندرج تحت العمومات وليس ما يوجب التيقن بخروجه عنها ومنها ما لو شك
فى وقوع النجاسة فى الاناء او فى قطعة من الارض او شك
فى وقوعها فى الاناء الطاهر او النجس مع اشتباههما او شك فى وقوعها
فى الاناء او على غيره الى غير ذلك مما لم يعلم بناء الاصحاب فيها على الاجتناب
بحيث يوجب الخروج عن العمومات الا انه يلزم ترك العمل بالقاعدة
فى كثير من مواردها التى لم يعلم عملهم فيها على القاعدة مع ان نقل الاجماع على
تقديم القاعدة مطلقا وعمل الاصحاب عليها ومنعهم شمول العمومات
للشبهة المحصورة مستفيض فى كلامهم كيف وهو دام ظله قد بالغ
غاية المبالغة فى هذا المرام وابرم فى احكام القاعدة ومنع العمومات
نهاية الابرام وقد نقلنا بعض كلامه دام ظله سابقا فارجع اليه

فيه فيما

تتمة فى بيان المراد من المحصور وغير المحصور وقد اختلفت كلماتهم

فيه فقيل المحصور ما يعد محصورا عادة وغير المحصور ما لا يكون كذلك وقيل
ان المناط تحقق التمكن من الاجتناب بلا عسر وحرج وعدم التمكن كذلك وقيل المدار
على امكان الاحاطة بلا عسر وصعوبة وتعسر الاحاطة او تعذرها وفى الاشارات
الحق ان يقال لما نقل على عدم وجوب الاجتناب فى غير المحصور الاجماعات المؤيدة بالعمل
وغيره كان لفظ غير المحصور بمنزلة ما يكون فى النص قيدا والحكم مداره فيرجع فيه الى اللغة
والعرف اذ لا ريب فى انه ليس لهم اصطلاح هنا حتى يرجع اليه ويكون مقدما على غيره
كما لا ريب فى عدم ارادة المعنى اللغوى اذ كل ما يوجد فى الخارج فهو محصور وليس فى اللغة
حقيقة عرفية ايضا وان ادعاها المحقق الثانى فى بعض فوائده لعدم دليل عليه ولان القرينة
قائمة فى موارد استعماله فيما اريد به وهو ما يعسر احاطته عادة او يتعذر
ولا يتم فى مقام التدقيق بحكم نوع موارد استعماله لانه بالحصر يحن مون به فتعين
ارادة المجاز منه فيكون استعماله لما مر من التسامح فى المحاورات تعويلا على ظاهر مراد
والاول ظاهره دام ظله انه اختار الثالث من الاقوال المتقدمة وجعل اللفظ مجازا
فيه والظاهر ان المعنى الاول ايضا راجع اليه بل يمكن ارجاع الثانى اليه ايضا ان اريد
العسر بالنسبة الى الغالب وكيف كان فلو امتاز المحصور عن غيره بالعلم فلا اشكال
ومع عدمه يتبع الظن لكفايته فى اللغات والمدلولات وهذا منه كما صرح به
دام ظله ايضا قال ومع الشك ينبغى الرجوع الى الاصول والقواعد وهى هنا يقتضى
وجوب الاجتناب والاول ما نقلناه عن بعض مشايخنا من تحكيم العمومات ولا يمضى

فى الخروج عنها على ما شك فى شموله لها انه يقتضى الحكم بالطهارة فى صورة الشك
ولكن قد عرفت انه لا يخلو عن النظر

المطلب الثالث

فيما اذا كان الشك فى الوجوب والتحريم جميعا وهنا ايضا مقامان الاول
ان يكون الشك فى نفس الحكمين وله صورتان احديهما ان يكون الشك فيهما مع
عدم العلم بتحقق واحد منهما والاقوى فيها البرائة سواء لم يعلم تحقق حكم
اصلا او علم ولكن لم يعلم انه الوجوب او الحرمة او غيرهما والوجه فيه
ظاهر مما سبق والثانية ان يكون الشك فيهما مع العلم بتحقق واحد
منهما كما لو استمع فى الصلوة الاية السجدة ولم يعلم انه يجب عليه السجدة
بذلك فى اثناء الصلوة او يحرم مع علمه بان الحكم غير خارج عنهما وكما لو شك
فى ان صلوة الجمعة فى زمان الغيبة واجبة او محرمة كذلك والاقوى فى هذه الصورة
الصورة التخيير سواء كان الشك لاجل تعارض النصين او لاجمال اللفظ
او لامر اخر كنسيان ونحوه والوجه ضعيف انه لا يخلو اما ان يترك العمل بهما
ويرجع الى الاصل وهو ترك للامر المقطوع به وعدول عن الاخذ بالاحتمال
الواقع الى الاخذ بالاحتمال او يعمل بالقرعة وقد مر ضعفه مرارا او يحكم
بتقديم جانب الوجوب وهو ترجيح بلا مرجح لو لم يكن ترجيحا للمرجوح على الراجح
وما عن بعض من ان فعل الحرام اسهل عندنا من ترك الواجب لا يعرف
له وجه او يحكم بتقديم جانب الحرمة اما لقضاء الاستقراء به او لان
دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ولا يخفى ان ما عن كون الاول يجب

يقتضى دور

يقتضى وجوب الاخذ بجانب الحرمة محل منع ظاهر مع ان فى الاخبار
العلاجية لم يؤمر بذلك بل حكم بالتخيير ومثله الكلام فى الثانى مع ان اصل
الاولوية ممنوع وترك الواجب ايضا مفسدة وقد يقال فى سر الاولوية
ان اغلب الواجبات يحصل بها كمال للنفس المستعدة فكثيرا ما تترك ويبقى
الاستعداد بحاله لا سيما مع الجهل بها واغلب المحرمات مبطل للاستعداد
بالخاصية فاذا عدم لا يعود ولا يخفى انه على تقدير تسليمه لا يوجب
الحكم بوجوب الترك فاذن يقوى ان الحكم فى المقام هو التخيير بين الاخذ بمقتضى
اى الدليلين شاء وان كان الاولى له ان يختار الترك نظرا الى ما ذكر
ثم هل التخيير ابتدائى فبايهما اخذ يجب عليه البقاء عليه ما دام الاشتباه
باقيا او استمرارى فيجوز له الاخذ باحدهما مرة وبالاخر اخرى قيل
بالثانى لثبوت كونه مخيرا ما دامت الاخبار متعارضة وليس دليل يدل
على انتفائه بالعمل باحدهما مرة او مرات فان قيل انا اختار واحدا
اشتغلت ذمته به فيستصحب اجيب بان الاشتغال لم يثبت اذ بد من
من الجواز فى الجملة لا اللزوم والدوام والاحوط بل الاظهر الاول
اذ التردد انما كان بين الوجوب دائما والحرمة كذلك كما هو الظاهر فبايهما
اخذ كان الدوام معه وهل يجب على المجتهد ان يفتى لمقلده بالتخيير
او له ان يختار احدهما فيفتيه بخصوصه مقتضى الاصل وان كان تخييره
بين الوجهين الا ان الظاهر هو الاول لان الاحكام الشرعية احكام

لجميع المكلفين من غير فرق بين المجتهد والمقلد الا ان وظيفة المجتهد الاستنباط ووظيفة المقلد الاخذ منه فاذا استنبط المجتهد من الادلة شيئا كان ذلك الشيء حكمه وحكم من يقلده فاذا ادى نظره في صورة دوران الامر بين الوجوب والحرمة الى التخيير كان ذلك هو حكم الله في حقه وحق مقلده فيجب عليه ان يفتي له بهذا مضافا الى ما يدعى في المقام من الشهرة وظهور عدم الخلاف المقام الثاني ان يكون الشك في متعلق الوجوب والتحريم لا في نفسهما بل يكون نفسهما معلومين محققين ولهذا ايضا صورتان احديهما ان يكون الشك في المتعلقين نفسهما بان يكون الشك في المراد كما لو علم ان الشارع اوجب عليه احد الامرين من الظهر او الجمعة على التعيين وحرم الاخر كذلك ولم يعلم ان الواجب هو الظهر والحرام هو الجمعة او بالعكس والثانية ان يكون المتعلقان معلومين متعينين وشك في فرد انه من ايهما فيكون الاشتباه في الموضوع لا في المراد كما لو علم ان وطي زوجته التي نذر وطيها واجب في هذه الليلة مثلا وان وطي الاجنبية محرم واشتبهت امرأة عليه انها هل هي اجنبية او زوجة وكما لو شكت الحائض في يوم انه اخر ايام حيضها او اول طهرها وكما لو اشتبه يوم انه اخر شهر رمضان او اول شوال والاقوى في هاتين الصورتين ايضا التخيير كما في الثانية السابقة نعم ان حصل مرجح لاحد الطرفين يتعين الاخذ به كما للمثالين الاخيرين حيث ان كلا منهما مرجح احدهما فيه بالاستصحاب فتشكرا

في الاول ونحوه في الثاني والظاهر لزوم ترجيح جانب الحرمة في المثال الاول ايضا اذ الظاهر ان حفظ الفروج اهم في نظر الشارع من الوفاء بالنذر تكميل قد تقدم في صدر المبحث ذكر جملة من الاصول وقد شرحنا بعضها على التفصيل وهي اصل الاباحة واصل البرائة وكون عدم الدليل دليلا على العدم وبقي بعض اخر يحتاج الى زيادة كلام وهي استصحاب العدم واصل العدم واصل النفي والاول يأتي تفصيله في محله ان شاء الله واما الثاني والمراد به هنا اصالة عدم حكم من الاحكام الشرعية تكليفية كانت او وضعية فالدليل على حجيته اما بالنسبة الى الاحكام التكليفية فهو ما مر في اصل الاباحة واصل البرائة وقد مر انهما نوعان منه واما بالنسبة الى الاحكام الوضعية فجملة من الادلة المتقدمة ايضا كالاستصحاب فان كل حكم من الاحكام حادث فيستصحب عدمه حتى يعلم ثبوته وكالاخبار الدالة على رفع ما لا يعلمون ووضع ما حجب الله علمه عنهم فانها باطلاقها شاملة للاحكام الوضعية ايضا وقد يقال ان الظاهر من الوضع والرفع وما في معناهما هو وضع المؤاخذة والعقوبة وتعميم الحكم الوضع بعيد عن سياق الرواية ومناف لما تقرر عند الاصحاب من ان الاحكام الوضعية لا تدور مدار العلم بل والعقل والبلوغ ولذا تريهم في مباحث الفقه يحكمون بترتب احكامها الوضعية كالحدث بانواعه والنجاسة والملكية المتعلقة بالعين والمنفعة باقسامها المقررة والضمان والخيارات والصحة والبطلان الى غير ذلك مما لا يحصى على الصغير والمجنون والغافل والجاهل

الا فيما شذ وندر واقول ظهور الوضع والرفع فيما ذكر بحيث ينصرف الاخبار الى خصوص التكاليف دون الوضعيات محل منع ظاهر لا سيما بعد استلزام الاحكام الوضعية احكاما تكليفية وعدم دورانها مدار العلم والعقل ونحوهما لا ينافي الحكم بعدمها في الظاهر ما لم يقم دليل على ثبوتها وهذا هو المقرر عند الاصحاب فانهم لا يحكمون بالطهارة والنجاسة والضمان والخيار وغيرها من الوضعيات الا بعد قيام الدليل عليه نعم بعد ثبوت شيء منها بالدليل لا يعذرون الجاهل غالبا فيحكمون بنجاسة بدنه اذا لاقى نجسا لم يعلم بنجاسته وبضمانه اذا اتلف مال الغير وان لم يعلم انه مال الغير وان الاتلاف موجب للضمان وبالجملة فكان الحكم التكليفي اذا لم يقم دليل على ثبوته يحكم بعدمه في الظاهر نظرا الى الاخبار المذكورة فكذا الحكم الوضعي بلا فرق بينهما في شمول الاخبار مضافا الى الاخبار الدالة على ان على الله تعالى بيان ما يصلح وما يفسد وعلى انه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم فان المصلح والمفسد كما يصدق على التكليفات يصدق على الوضعيات ايضا هذا ثم لا يخفى ان نفي جملة من الاحكام الوضعية كالشرطية والجزئية وغيرهما بالاصل انما هو فيما اذا لم يكن المشروط او الكل ماهية مجملة واما اذا كان كذلك فلا يحكم فيهما بالنفي مطلقا بل فيه تفصيل تقدم ذكره في المطلب الاول فلا نغفل واما الثالث وهو اصل النفي المراد به هنا اصالة انتفاء امر وجودي مطلقا سواء كان

من الاحكام كاصالة عدم الوجوب واصالة عدم الضمان او غيرها كاصالة عدم الملاقات للنجاسة واصالة عدم حصول المرض او الموت لزيد مثلا فيدل على حجيته في الاحكام ما مر في اصل العدم الذي هو نوع منه وفي غيرها الاستصحاب اذا لم يكن مبتنيا على ما يأتي في محله ان شاء الله واما الاخبار المذكورة فلا تشملها كما هو ظاهر ثم قد بقي هنا جملة اخرى من الاصول المذكورة في كلماتهم وسنذكرها في الباب الاتي ان شاء الله ولنختم الكلام هنا بذكر الشروط التي ذكرها بعض الاصحاب لجواز التمسك باصالة البرائة واصالة عدم تقدم الحادث المضي التي يأتي الاشارة اليها في الباب الاتي ان شاء الله للتمسك بالاصل بمعنى النفي والعدم مطلقا مع بيان ما فيها صحة وفسادا وهي ثلاثة احدها ان لا يكون التمسك بالاصل مستلزما لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى فاذا استلزم ذلك لم يصح الاستدلال به وهذا في اصل البرائة كما في الانائين المشتبه طاهرهما بنجسهما فان الاستدلال باصالة عدم وجوب الاجتناب عن احدهما بعينه لو صح يستلزم وجوب الاجتناب عن الاخر منهما للعلم بان احد المشتبهين نجس وكذا اصالة العدم كان يقال الاصل عدم نجاسة هذا الماء فلا يجب الاجتناب عنه لا انه كان شاغلا للذمة كان يقال في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا فيجب الاجتناب عنه وكذا في اصالة عدم تقدم الحادث فيصح ان يقال في الماء الذي وجد فيه نجاسة

بعد الاستعمال ولم يعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال او بعده
الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب غسل ما لاقى ذلك الماء قبل رؤية النجاسة
ولا يصح انا كان شاغلا للذمة كما اذا استعملنا ماء ثم ظهر ان ذلك
كان قد وقعت فيه نجسا ثم طهر بالقاء كر عليه دفعة ولم يعلم ان ان الاستعمال
هل كان قبل تطهيره او بعده فلا يصح ان يقال الاصل عدم تقدم
تطهيره فيجب اعادة غسل ما لاقى ذلك الماء في ذلك الاستعمال لانه اثبات
حكم بلا دليل فان حجية الاصل في النفي باعتبار قبح تكليف الغافل
ووجوب اعلام المكلف بالتكليف ولذا يحكم ببراءة الذمة عند عدم
الدليل فلو ثبت حكم شرعي بالاصل يلزم اثبات حكم شرعي من غير
دليل وهو باطل اجماعا ثانيها ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم
او من في حكمه مثلا اذا فتح انسان قفصا لطائر فطار او حبس شاة
فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته وضلت او نحو ذلك
فانه ح لا يصح التمسك ببراءة الذمة بل ينبغي للمفتي التوقف
في الحكم ولصاحب الواقعة الصلح اذا لم يكن منصوصا بنص خاص
او عام لاحتمال اندراج مثل هذه الصورة في قوله ع لا ضرر
ولا ضرار في الاسلام وفيما يدل على حكم من اتلف مالا لغيره
اذ نفي الضرر غير محمول على حقيقته لانه غير منفي بل الظاهر ان المراد
به نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والحاصل ان في مثل هذه

الصورة

منصوصة
هذه الصورة لا يحصل العلم بل ولا الظن بان الواقعة غير
مع ان شرط التمسك بالاصل فقدان النص بل يحصل القطع
ح بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم انه مجرد التعزير او
الضمان او هما معا فينبغي للضار ان يحصل العلم ببراءة ذمته
بالصلح والمفتي الكف عن تعيين حكم لان جواز التمسك باصالة براءة
الذمة في هذه الصورة غير معلوم بل يشملها عموم قوله ع انكم
ما لا تعلمون فيها فان قلت هذه الرواية كما تدل على المنع من الحكم
في صورة الضرر تدل عليه في غيرها ايضا قلت لا لان فان صورة عدم
الضرر داخلة فيما لا يعلم ولا تكليف فيه للاخبار ولقبح تكليف
الغافل بخلاف صورة الضرر فان كون التكليف ح تكليف الغافل
غير معلوم لعلم الضار بانه صار سببا لاتلاف مال محترم واشتغال
الذمة مفروغ في الجملة مما هو مركوز في الطبايع ثالثها ان لا يكون الاصل
المتمسك فيه بالاصل جزء عبادة مركبة فلا يجوز التمسك به بل
لو وقع الاختلاف في صلوة هل هي ركعتان او اكثر او اقل في نفي الزائد
وعلى هذا القياس بل كل نص بين فيه اجزاء ذلك المركب كان دالا
على عدم جزئية ما لم يذكر فيه فيكون نفي ذلك المختلف فيه ح منصوصا
لا معلوما بالاصل كما لا يخفى انتهى واقول لا يخفى ان اصل البراءة
ونحوه من الاصول النافية انما شانها النفي دون الاثبات فاذا استدل

بها وحدها لاثبات حكم كان حكما من غير دليل كما صرح به ولكن هذا
لا ينافي ترتب حكم عليها بواسطة امر خارج كما لو شك في اشتغال
ذمته بدين ينافي استطاعة الحج ونفاه بالاصل فانه يلزم الحكم بوجوب
الحج عليه ولكنه ليس اثباتا بالاصل بل بما دل على وجوب الحج على
المستطيع فالاصل انما حقق موضوعا يتبعه احكامه وكما لو شك
في وجوب شيء مع القطع بجوازه شرعا فان نفي الوجوب بالاصل
فانه يثبت الاستحباب الظاهري ح لكن لا للاصل بل للقطع بثبوت
الرجحان في الجملة وكذا اذا نفى نجاسة شيء او حرمة استعماله بالاصل
يثبت منه طهارته وجواز استعماله ولكن لا لاجل نفسه بل لعدم
الواسطة بين الطهارة والنجاسة وكذا بين الحرمة والجواز
بالمعنى الاعم وما ذكره في الشرط الاول من الامثلة من هذا القبيل
فان من يتمسك بالاصل في مسئلة الاناءين لا يحكم بوجوب الاجتناب
من الاخر لاجل الاصل المذكور بل لاجل انه لو استعمله يقطع باستعمال
النجس وهذا القطع حرام عنده فيحكم بالحرمة لانه مقدمة الحرام وعلة
ولذا يحكم بجواز تناوله لغير من استعمل الاول ومن يمنع عن التمسك
بالاصل في تلك المسئلة فانما هو لتعارض الاصل بمثله في الطرف
الاخر وتساقطهما كما مر تفصيله لا لما ذكره وكذا الكلام في مثاله
الاخير فان اصالة عدم تقدم التطهير معارضة باصالة عدم تقدم

الاستعمال

الاستعمال فلذا لا يصح التمسك به واما اصالة عدم الكرية
بعد في الماء القليل الذي شك في بلوغه كرا فهو اصل صحيح
لا مانع من التمسك به اصلا وما يلزمه من لزوم الاجتناب
فانما هو لاجل ان الاصل المذكور الذي هو عبارة عن استصحاب
القلة وعدم الكرية انما يحقق موضوع القلة وح فيترتب
عليه حكمه من نجاسته بالملاقات ولزوم الاجتناب عنه بعدها
وان عارضه استصحاب طهارة الماء والملاقي فان استصحاب
القلة مقدم لما ياتي في محله انشاء الله ولو سلم عدم جريان الاصل
المذكور كان ذلك لاجل التعارض لا لما ذكره من كونه
مثبتا واما ما ذكره اخيرا من التعليل بان حجية الاصل في النفي
الى اخر ما ذكره فقد اورد عليه ايضا بانه لا يتم في مثل
عدم الدليل بعد الفحص اذا افاد العلم بالواقع نظرا الى عموم البلوى
ولا في الاستصحاب فان دليله ليس ما ذكره بل الاخبار او غيرها
مما ياتي في محله فلا يجري التعليل فيه هذا هو الكلام في الشرط
الاول واما الشرط الثاني ففيه ان التضرر لا يخلو اما ان
يقوم دليل معتبر على كونه موجبا للضمان ام لا فان قام
لم يصح التمسك بالاصل ح قطعا لان شرط التمسك بالاصل
عدم وجود دليل على خلافه فانه مورد اجراء الاصول

لم يعلم الحكم و بعد وجود الدليل فالحكم معلوم فلا مسرح للاصل فيه و لكن اشتراط خصوص نفي التضرر لا وجه له لان الشرط عدم الدليل المقتضي لخلاف حكم الاصل مطلقا سواء كان هو التضرر او غيره مضافا الى ما قد يقال ايضا من ان وجود الدليل مانع فلا يصح عد عدمه شرطا الا و ان لم يتم فهو مورد لجريان الاصل و لا وجه للتوقف فيه و لاحتمال الاندراج تحت دليل مخالف للاصل لا يوجب رفع اليد عن الاصل اذ جل موارد الاصل لو لم يكن كلها مما يتحقق فيه احتمال الخلاف ثم التحقيق ان نفي الضرر لا يدل على الضمان فحمله على نفي الضرر من غير جبران لا يستلزمه ايضا كما سياتي تفصيل الكلام فيه انشاء الله نعم كون الاتلاف موجبا للضمان مما لا كلام فيه بينهم ظاهرا و هو صادق في مثال القفص بل قيل انه مما لا شك فيه و من ثم قطعوا فيه بالضمان و الظاهر صدقه في المثال الثاني ايضا لو صار الحبس سببا لموته بل في المثال الثالث ايضا و مع ظهور الصدق لا وجه للتوقف ثم لو سلم عدم صدق الاتلاف فاندراج الجميع تحت الاضرار مما لا شك فيه فيبعد القول بان الاضرار موجب للضمان لا وجه للتوقف ايضا بل ينبغي القطع بعدم جريان الاصل و الحكم بثبوت الضمان على ان النفي للطعام التضرر نعم ما كان مستندا الى المباشر او السبب

فان كان

وان كان بعيدا و منه دلالة السارق على المال او فتح الباب لاجل ان يسرق و كذا لو اخبر بطهارة ماء او بكريته فاعتمد المخاطب على اخباره و استعمله في موارد كثيرة فظهر كذبه و تضرر بذلك كثيرا و كذا لو اخبره بكون شخص معتمدا فباعه مالا كثيرا فذهب و لم يرجع فان التضرر بسبب التمسك بالاصل حاصل في الجميع فيلزم عدم صحة جريان الاصل في شيء منها مع انه قد ادعى القطع و الوفاق على صحته لعدم صدق الاتلاف و الاضرار بالنسبة اليهم هذا ثم ما ذكره في قوله و الحاصل الخ يرد عليه اولا ان العلم او الظن بكون الواقعة غير منصوصة غير معتبر في اجراء الاصل بل المعتبر فيه عدم الاطلاع على دليل معتبر مخالف للاصل بعد الفحص اللازم و المفروض في المقام ان لا دليل الا قاعدة الضرر و قاعدة الاتلاف و اذا لم يكن اندراج الامثلة المذكورة في كلامه تحت احدى القاعدتين معلوما و لا مظنونا بل كان محتملا كما صرح به او لا لزم الحكم بالبراءة و ثانيا ان دعواه القطع بتعلق حكم شرعي بالضار ينافي ما ذكره اولا من احتمال الاندراج و مع هذا لا يخص الاحتمال فيما ذكره من التعويض و الضمان بل يحتمل ثبوت العقوبة خاصة فلا يلزم ثبوت الضمان حتى ان ثبت بذلك التعزير على الحكام و قد صرح بعضهم بان للحاكم تعزير على كل معصية و ح فحق من امر التعزير على هذا الضمان و اما محل شك فيدفع بالاصل و منه يظهر ما في قوله فينبغي للضار

ان يحصل العلم ببرائة ذمته بالصلح ان تحصيل البرائة فرع ثبوت الاشتغال و لم يثبت و ثالثا ان ما ذكره اخيرا من ان ترك الاشتغال الذمة قبح في الطبايع ان اراد به ان تكانه في طبايع اهل العقل او الشرع فهو محل منع واضح مع انه لو سلم فيرد عليه ان هذا الاستنكار ان كان كافيا في ثبوت الضمان شرعا فلا وجه للتوقف و الا فلا عبرة به و ان اراد استنكاره في طبايع اهل العرف فقط فمن الظاهر انه بعد تسليمه مما لا عبرة به و اما الشرط الثالث فمن منه الا انه لا اختصاص له بالجزء بل يجري في الشرط و المانع ايضا كما انه لا اختصاص له بالعبادة بل يجري في كل ماهية توقيفية عبادة كانت او غيرها على ما مر تفصيله في الطهارة و لكن يرد على قوله بل كل نص الخ ان قيام الدليل على شيء لا ينافي قيام دليل اخر عليه ايضا على ان ما ذكره لو تم لجرى في كل ما ثبت بالنص و لا اختصاص له بالجزء مع ان وجود نص دال على الاجزاء في كل عبادة بحيث يدل على نفي جزء اخر فلا يثبت به الكلية التي ظاهره انه يريد اثباتها بهذا الدليل بل المثبت لها ما قدمناه من قاعدة الاشتغال و غيرها على انه لو سلم وجود نص كذلك باعتبار اداة حصر او كونه في مقام البيان المقتضي لذلك فربما يكون له معارض يمنع عن التمسك بذلك النص في نفي

المشكوك

المشكوك فيه و ح فلا بد له في نفيه من التمسك بالاصل و لكن قد تقدم منا ان الاصل لا يجري في مثل المقام فبالجملة الظاهر من كلامه ان الامر المشكوك فيه يحكم بعدم جزئيته و بان الماهية المركبة المطلوبة هي الماهية المؤلفة مما سواه و لكن هذا الحكم ليس لاجل الاصل اذ لا حاجة اليه و ان صح التمسك به بل لاجل النص المبين لاجزاء تلك الماهية المركبة فلاجل وجود النص الموافق للاصل لا يصح التمسك بالاصل اذ التمسك به انما يصح عند فقد الدليل اصلا لا مع وجود الدليل لانه لو كان مخالفا للاصل كان الاصل مندفعا به و لو كان موافقا له كما في المقام لم يكن حاجة اليه اصلا و ح فيرد عليه جميع ما ذكر مضافا الى ان الامر المشكوك في جزئيته لا يصح التمسك في نفيه بالاصل بل مقتضى قاعدة الاشتغال هو الحكم بالجزئية على ما مر مفصلا

المقصد الاول

في بيان جملة من الاصول الكلية و القواعد المهمة المحتاج اليها في المسائل الفقهية و هي و ان كانت كثيرة الا انا نقتصر منها على اثني عشر اصلا الاول اصالة الاحتياط المقابلة لاصل البرائة و هذه و ان تكلمنا فيها في ذيل الاصل في الجملة و ذكرنا جملة من مواردها الا انها تحتاج الى زيادة تفصيل و بيان فنقول مستعينا بالواهب المنان ان تحقيق الكلام فيها يستدعي البسط

سهم مقامات الاول في بيان معناه قال في الوافي شرح الوافية
الاحتياط في اللغة والعرف هو ان يأخذ الرجل بما هو اوثق في نفسه
وفي اصطلاح المتشرعة هو ان لا يحتمل الضرر او ما كان اقل ضررا
سواء كان عقلا او شرعا كما هو المتبادر منه في العرف والشرع بل هو الظاهر
من اهل اللغة وفي موضع آخر منه ان الاحتياط هو الاخذ بما هو اوفق
للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال لا في صورة الجزم واورد
بعضهم عليه بانه لا ينطبق على القول بوجوب الاحتياط اذ لا فائدة
دنيوية ولا على القول بالاستصحاب للقطع بعدم الهلاك والعقاب
ثم اختار انه عبارة عن الاتيان بما يحتمل وجوبه واقعا في الجملة
ولا يحتمل التحريم او ترك ما يحتمل تحريمه كذلك ولا يحتمل الوجوب
فان علم احدهما بالدليل غير دليل الاحتياط لم يعد العمل به احتياطا
وكذا اذا احتمل الوجوب والتحريم ولحتى يتحقق في الجملة معنى
مثل الاقل اذا اراد الامر بين وجوبه ووجوب الاكثر فانه وان كان
وجوبها النفسي محتملا لكن الوجوب في الجملة معلوم واقول هذه التعريفات
متقاربة والمقصود منها ظاهر فلا حاجة لنا الى تطويل القول فيها
الظاهر ان المراد بها بيان المعنى اللغوي والعرفي للاحتياط اذا
تعلق بالاحكام الشرعية وليس له اصطلاح خاص عند المتشرعة
وان كان ظاهر ما مر عن الوافي هو ذلك ويشهد لما ذكرناه سابق كلماتهم

٢ باخذ المكلف بما يخرجه عن عهدة التكليف على جميع الوجوه ولو بالاضافة الى موضع من الوافي هو الاخذ بالتمام

المنقولة

المنقولة وغيرها ومنها ما في الاشارات حيث ذكر في بيانه مثل ما مر
عن الوافي مبدلا لقوله في اصطلاح المتشرعة بقوله وفي الاحكام الشرعية
فقال الاحتياط لغة وعرفا الاخذ بالاوثق والاوفق وفي الاحكام الشرعية
الاخذ بما يخرجه عن عهدة التكليف على جميع الوجوه ولو بالاضافة هذا
ومحل الاحتياط هو صورة الاحتمال لا الجزم كما ظهر مما مر وقد اشار اليه
في الاشارات حيث قال بعد ما نقلنا عنه ولا يتحقق فيما لا يدخل فيه
شبهة كالعمليات ولا يحتمل الاشتغال وانما يتحقق بالاعتبارين
فيما لا نص فيه او شبهة الموضوع او فيما تعارض فيه النصان انتهى المقام
الثاني في اقوال المسئلة وبيان ما هو الصواب منها قال المحقق في المعارج
على ما عنه العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى وجوبه وقال آخرون
مع اشتغال الذمة يكون العمل به واجبا ومع عدمه لا يجب انتهى والمحكي
عن بعض متأخري المجتهدين عدم مشروعيته فهذه اقوال اربعة
وقد مر عن الاخباريين ايضا التفصيل بين الشبهة في الموضوع والشبهة
في الحكم فيما لا نص فيه بعدم وجوب الاحتياط في الاول ووجوبه
في الثاني ان كان الشك في التحريم دون ما اذا كان الشك في الوجوب
وقد مر عن بعضهم وجوب الاحتياط في الاخير ايضا وظاهر ما نقله المحقق
ره من القول بالوجوب مطلقا عدم الفرق بين شبهة الموضوع والحكم
الذي لا نص فيه بكلا قسميه اي الشك في التحريم والشك في الوجوب

وكذا فيما تعارض فيه النصان وهذا مخالف لما نقل من الاتفاق في بعضها
عنه ردا ايضا وكانه رده هنالك لم يلتفت الى المخالف لشذوذه وضعف
قوله جدا او انه اراد بالاطلاق هيهنا الاطلاق بالنسبة الى غير مورد
الوفاق وكيف كان فالصواب عدم وجوب الاحتياط مطلقا والمراد
الى عدم وجوبه ابتداء والا فكثيرا ما يجب لامور عارضة كما مر وياتي
ايضا ان شاء الله وقد بالغ دام ظله في الاشارات في الاستدلال
على نفي الوجوب بما يكفي نقله اختصارا عن المزيد عليه وهو عدم
الدليل مع عدم الدليل مع عموم البلوى ولزوم العسر والحرج الشديد
بحيث يقطع كل عاقل بانه ليس من الشارع وانه خلاف سيرته
مع ما دل على نفيه من الآيات والاخبار المتواترة القطعية ولو لم
ظنية دلالتها اخص مما وقع عليه اتفاق الامة مع انه لو قلنا بعدم امكانه
في الاكثر وما يقارب به فلا قائل بالفصل قطعا ومع جميع ذلك
فالاحتياط في جميع الفقه لو كان مقدورا للبس طي هذه الشبهة ومنهم
بالفردوة كما يشهد به استقراء اقوال علمائهم من كتب فتاويهم واخبارهم
هم وما عليه طريقتهم في جميع الاعصار والامصار حتى عرف
ذلك مخالفوهم من الكفار والمخالفين بل ليس طي هذه الفرق
المعروفة من اهل الاسلام بل ولا غيرهم وايضا يستلزم ذلك
ابطال نظام معايش العباد لاستلزامه استيعاب اوقاتهم بكل

العمل

العمل مرات عديدة كان يصلي الاحتفاظية من الفرايض تارة بجميعها
مع قصد الوجوب واخرى بالندب وثالثة بالاخفات ايجابا
وتكرار كل من صلوة الجمعة والظهر في يوم الجمعة ايجابا عينيا
وتخييرا وتكرار جميع الفرايض مع السورة ايجابا وندبا وتكرارها
مع نية الوجه كذلك وتكرارها مع ذكري الركوع والسجود مرة وتكريرات
الركوع والسجود وجوبا وندبا وان ياتي جميع الاعمال من العبادات
مع ما يحتمل الجزئية وعدمها وجوبا وندبا ومع ما يحتمل الشرطية
كذلك وبدون ما يحتمل المانعية والشرطية تارة ومعه اخرى
ووجوب كل غسل يحتمل وجوبه كغسل الجمعة والاستهلال في رمضان
والدعاء عنده وغير ذلك هذا كله في العبادات او بالمعاملة
فحال غيرها ويلزم ايضا ان لا يطلع في الاحكام ولو مثل افضل
اهل العصر وتحصيل الاحكام بنفسه فضلا عن غيره من الوجيه
والاتيان بقضاء الفرايض لغالب الخلق في كثير من اوقات
العمر دائما انه لا يخلو احد منه من المسامحة في المسائل في اوايل التكليف
واداء الفرايض في اول الوقت من هؤلاء الى غير ذلك مما لا يخفى
انتهى ملخصا وبالجملة علم وجوب الاحتياط ابتداء امر قطعي
اجماعي فان بناء الكل على الاخذ بالطرق الشرعية المقررة
من ظواهر الكتاب والسنة ونحوهما مما ثبت في محله انا متعبدون

بد وان العمل عليه مبرء للذمة في حكم الشارع نعم من يقول بحجية
مطلق الظن و ينفي حجية الطرق الشرعية بخصوصها يرد عليه
ان دليله على اثبات مطلق الظن غير واف به بل يلزم العمل
بالاحتياط كما بيناه في محله وان كان هو لا يلتزم بذلك وكيف كان
فعدم وجوب ابتداء مما اتفق عليه الكل مضافا الى ما فيه من الحرج نعم
قد يجب الاحتياط لامور عارضة في موارد مخصوصة قد مر بعضها
في اصل البرائة و سنشير اليها ههنا ايضا ان شاء الله المقام الثاني
في ادلة سائر الاقوال و ما فيها اما القول بالوجوب مطلقا فله
العقل و النقل اما الاول فلان الاشتغال بالاحكام الشرعية
ثابت قطعا و البرائة عنها على وجه اليقين لا يحصل الا بالاحتياط
فيكون واجبا و اما الثاني ففي ضمن جملة من الاخبار و منها النبوي
دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان العمل بالاحتياط مما لا ريب
في حصول البرائة به بخلاف غيره فيكون متروكا و الامر منه ينتقل
منه الى الاحتياط واجبا بمقتضى الامر و منها قول امير المؤمنين
عليه السلام لكميل بن زياد المروي عن امالي الشيخ عن الرضا ع
يا كميل اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت و منها المروي
عن بعض عن ابي الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا و هما محرمان الجزاء
بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا و يجزي كل واحد

منها الصيد

منها الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه
فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه
و تعلموا و منها المروي عن بعض عن عبد الله بن وضاح قال
كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى القرص و يقبل الليل ارتفاعا
و تستر عنا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا المؤذنون
فاصلي و افطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق
الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطة
لدينك و منها المروي عن الصادق ع خذ بالاحتياط لدينك في جميع
امورك ما تجد اليه سبيلا و منها المروي عنهم ع ليس بناكب الطريق
من سلك طريق الاحتياط و منها ما في مرفوعة زرارة في باب اختلاف
الاحاديث عن الباقر ع خذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك ما خالف
الاحتياط و الجواب عن الاول ان الاشتغال لا يثبت بمجرد الاحتمال
بالاجماعات المستفيضة و الاخبار المتكاثرة و غيره مما مر مع
ان بعد اليقين بالاشتغال ايضا لا يلزم العمل بالاحتياط في
تحصيل اليقين بالبرائة بل تحصيل اليقين بالعمل على الطرق
المقررة من الشارع و عن الثاني اي الاخبار اما عن اولها
فان لا بعد تسليم اعتباره و اجتماع شرائط الحجية فيه و تاسيا
الشارع
بعدم دلالته على الوجوب الاحتياط اذ العمل على ما ثبت من

عن السند

في اداء التكاليف لا يبقى معه ريب في حصول البرائة الا ان
و ثانيا بعدم صلاحيته لمعارضة ما مر من ادلة البرائة من وجوه
كثيرة فيطرح او يحمل الامر منه على الندب او الترتيب على التهمة
فيكون المعنى اتقوا مواضع التهم و قد يجاب عنه ايضا بان الزام
المكلف بالاتقاء مظنة للريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع
عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر و يشكل بانه لم يدل على ترك العمل الا
بما هو محل الريب مطلقا بل على ترك الى ما ليس بمحل الريب فلا بد من اثبات
عدم الريب في ترك العمل بالاحتياط حتى يتعين العدول اليه بموجب
الخبر و اما عن ثانيها فيما مر في اولها او لا و ثانيا مع ظهور
سوقه في الاستحباب و لا سيما مع وجوب الاحتياط على من سئل
منه المسألة و هو لا يدري حكمها بان لا يقدم على الجواب مع جهله حتى
يسئل و يتعلم الحكم و هو كذلك فان الافتاء مع الجهل غير جائز
و اما المجاب بان المراد وجوب الاحتياط على من اصاب الصيد
نظرا الى قطعه باشتغال الذمة باحد الامرين اما نصف الجزاء
او كله و القطع بالبرائة لا يحصل الا بالاخير فيكون واجبا فهو
بعد الاغماض مما لا يجب الاحتياط بالاتيان بالاكثر الا اذا كان
بينهما ارتباط و الجزاء ليس من هذا القبيل بل هو من قبيل دوران
الزكوة بين العشر و نصف العشر و اما عن رابعها فبعد الاغماض

ذكرناه بما بيناه سابقا من ان في صورة دوران المخفف به و بين الاقل و الاكثر ليس كذلك حاصل

عن السند

عن السند ايضا ان الظاهر من قوله ع ارى لك الاستحباب
دون الوجوب و لو سلم فهو لان اشتغال الذمة بالصلوة
ثابت لا يحصل اليقين بالبرائة منه الا باداءها بعد دخول الوقت فاذا
شك في دخوله يجب التاخير و اما عن الخامس و السادس
فبانهما ايضا بعد تسليم سندهما ظهورهما في الوجوب
لا يصلحان لمعارضة ادلة البرائة و مثلهما السابع مع ان
مورده خصوص ما اذا تعارض الخبران على انه معارض بما
دل على التخيير في صورة التعارض فيحمل على الاستحباب كنظائره
مؤيدا لذلك بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم
ع قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي
ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها
بعد ما ينقضي عدتها و قد يعذر الناس في الجهالة بما هو
اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين يعذر بجهالة ان يعلم
ان ذلك محرم عليه ام بجهالة انها في العدة فقال احدى الجهالتين
اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك و ذلك
لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى
معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها
الحديث نظرا الى انها ظاهرة كما صرح به غير واحد في جواز

حتياط

ترك الاحتياط مع امكان تحصيل العلم بامتثال في العهدة واذ لا احسن كما يشعر به كلماتهم و اما القول بالوجوب مع اشتغال الذمة فلان اليقين بالاشتغال يقتضي اليقين بالبرائة وهو لا يحصل الا بالاحتياط فانا ولغ الكلب في الاناء لا بد في تطهيره من غسلات سبع ولا يكفي بغسلة واحدة وكذا في غير الولوغ لا بد من غسلات ثلث ولا يكفي واحدة وان قيل بها في المقامين والجواب ما مر من ان يقين البرائة لا يتوقف على الاحتياط بل يحصل باثبت حجيته من الشرع من اخبار الاحاد وغيرها ففي مثال الولوغ وغيره مما دار الامر فيه بين الزايد والناقص لتعارض الادلة يحكم فيه بالتخيير كما بين في محله ان تكافأ الدليلان والا اخذ بما هو الراجح منهما نعم ان قيل بتساقط الدليلين يلزم الاحتياط ح نظرا الى استصحاب النجاسة وعدم ارتفاعها على وجه اليقين الا بالاكثر واما ما اورد من ان البرائة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة لو انا كان التكليف بها عدم الدلالة الشرعية مطلقا على الزيادة كان العمل بالاصل اولى صح لا انه اشتغال الذمة مطلقا بل اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين محل نظر لانا قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة لئلا يقول ما اجمعنا

عليه

عليه من الحكم بالطهارة لان النجاسة المجمع عليها لا يلزم ان يكون رفعها بما هو مطهر اجماعا بل يكفي في رفعها كل ما دل الدليل ولو غير الاجماع على مطهريته بل لانه غير وارد على الاستدلال او المفروض ثبوت الاشتغال وانما هو وارد على خصوص المثال لعدم انطباقه مع المثل لو قيل فيه بالتخيير واما لو قيل بالتساقط وجوب الاكثر لاستصحاب النجاسة فالمطابقة حاصلة ايض ولو مثل للمقام بما اذا ورد ما المكلف به بين امرين متباينين لاجمال اللفظ مثلا لا لتعارض الدليلين او بين الزايد والناقص مع حصول الارتباط بينهما لم يتجه الحكم بالبرائة ح ولم يتوجه قوله وح لا نسلم اه ايض لان الاشتغال ح ثابت بالامر العيني والمتعلق الاول وبالشبهة المجملة في الثاني فلا يحصل اليقين بالبرائة في الاول الا بالجمع بينهما وفي الثاني الا بالاتيان بالزايد على ما مر مفصلا واما القول بعدم مشروعيته الاحتياط فلان العمل به عمل بلا دليل عليه بل بعض الاخبار يدل على عدم مشروعيته كالنبوي الوضوء بمد والغسل بصاع وسياتي اقوام يستقلون ذلك فالئك على خلاف سنتي والثابت على سنتي معي في حظيرة القدس ولا يخفى ما فيه كيف والدليل على جواز الاحتياط بل

حسنه من الشرع ما عرفت من الاخبار هنا وما تقرر في بحث السنة من حسن التسامح في ادلة السنن والخروج عن شبهة الخلاف ومن العقل وقطعه بحيث لا يشك فيه عاقل بحسن الاتيان بما فيه احتمال المنفعة من غير احتمال مفسدة وحسن الاجتناب عما فيه احتمال المفسدة من غير احتمال منفعة سواء كان في الامور الدينية او الدنيوية على ان المحكي عن علمائنا بل علماء الاسلام الاتفاق على جوازه بل رجحانه نعم يشترط ان يكون الاحتمال مما لا يرجح اعتباره عند العقلاء ولا يؤدي الى الوسواس واما النبوي فانه فاعد بما ذكرناه ظاهر مع ما فيه من القصور سندا او دلالة جدا كما هو ظعع ان الزيادة على المقدار المحدود جائزة اجماعا كما صرح به ويمكن ان يكون فيه رد على اهل الوسواس او على العامة حيث لا يكفيهم ما حد في الوضوء كما قيل المقام الرابع في بيان الموارد التي يجب فيها الاحتياط وما لا يجب فيها ذلك فانا وان بينا ان الاحتياط ليس بواجب ابتداء نظرا الى ان اللازم هو العمل على مقتضى الطرق الشرعية الا انه كثيرا ما يخفى الطريق ويتحقق الشبهة ويقع المكلف في الحيرة وح ينبغي بيان ان الطريق الشرعي في مقام الحيرة هل هو الاحتياط او البرائة او التفصيل بين الموارد ففي بعضها الاول وفي بعضها الثاني ولما كان هذا هو الحق فلا بد من تميز مواردهما وقد تقدم بعضها في اصل البرائة متفرقة وبقي بعض اخر ونشير هنا الى الجميع

احتضارا

احتضارا ليكون اضبط واسهل متعلق الشبهة اما في الموضوعات الخارجية او في الاحكام والاول كان لا يعلم ان هذا الشيء من افراد هذا الكلي او ذاك او لا يعلم انه هل طرء عليه حالة تغير حكمه ام لا او علم طرو حالتين مختلفتين عليه ولم يعلم المتقدم منهما او علم طرو حالة او شيئا ما حل بان عليه ولم يعلم انها ما هي او علم ان هناك شيئا حراما مثلا ولكنه اشتبها عليه مع انحصار الافراد التي وقع الاشتباه فيها او عدم الانحصار وقد تقدم حكم كل من هذه الاقسام مفصلا في القسم الرابع من اقسام المطلب الثاني في اصل البرائة فلا نطيل الكلام باعادة والثاني اما ان يكون الشك فيه في نفس الحكم وان شئت فقل في المحكوم به كالوجوب والحرمة وغيرها او في المحكوم فيه اي متعلق الحكم كان شك في ان الواجب عليه الظهر او الجمعة وقضاء يوم من الصلوة او يومين او في المحكوم عليه اي المكلف كان شك في ان الايجاب او التحريم هل تعلق به ام بزيد او في اداء الحكم وحصول البرائة من التكليف وان شئت فقل ان الشك اما في نفس التكليف او في المكلف به او في المكلف او في اداء التكليف اما الاول فلا يجب الاحتياط فيه سواء كان الشك في صدور التكليف الخاص وعدمه او في ان الصادر ماذا بان دار بين الايجاب وغير التحريم او التحريم وغير الايجاب او الايجاب والتحريم بل يحكم باصالة برائة الذمة عن الحكم الايجابي

فى الاول وعن التحري فى الثانى و بالتخيير فى الثالث و اما الثانى
فان كان المكلف به دائر بين المتباينين او الاقل و الاكثر الارتباطيين
فيجب الاحتياط و لا يعمل باصالة البرائة و اما الثالث كواجدى
المنى ونحوهما فلا يجب الاحتياط فيه ايض بل كل منهما يجرى الاصل
بالنسبة الى نفسه وقد مر تفصيل فى هذه الثلثة فى اصل البرائة
كما مر الكلام فيه بالنسبة الى الشك فى الشرطية والمانعية وغيرهما ايض
و اما الرابع فيجب فيه الاحتياط سواء كان الشك فى انه هل اتى بالمكلف به
ام لا او علم انه اتى بشئ و لم يعلم انه هل كان هو المكلف به او غيره
كان شك فى انه هل اتى بالصلوة الواجبة عليه او بغيرها كالقران
المستحبة مثلا او علم انه اتى بما هو مكلف به و شك فى ان ما اتى به
هو هذا الامر المكلف به او ذاك كان يكون عليه تكليفان فامتثل احدهما
ثم حصل الشك فيه او علم انه اتى بالمكلف و لكن شك فى انه هل اتى
به صحيحا او فاسدا فان العلم ببرائة الذمة فى هذه الصور لا يحصل
الا بالاتيان بالمكلف به بعد حصول الشك فى الاولين و الاخير
و بالاتيان بكلا التكليفين فى الثالث نعم ما دل على ان الشك
بعد العمل لا عبرة به وارد على قاعدة الاحتياط فى الاخير
و دافعة لوجوب الاعادة فيه و اما البواقى فالاظهر وجوب الاحتياط
فى جميعها على الوجه الذى ذكرناه ان كان التكليف مطلقا او موقتا
وكان الوقت

وكان الوقت باقيا و اما وجوب القضاء بعد انقضاء الوقت
فهى مسئلة اخرى وقد مر الكلام فيها ايض هذا وقد عد لوجوب
الاحتياط مواضع لا يخلو بعضها من كلام او فساد فمنها ان الشك
فى اندراج بعض الجزئيات تحت حكم مخرج كاندراج بعض الاصوات
تحت الغناء المعلوم حرمته وكحكم السجود على الخزف والحكم بطهارته
بالطبخ فان اصل الحكم فى كل منها معلوم و لكن هذا الفرد لسبب الشك
فى استحالته بالطبخ وعدمها وقد اوجب الشك فى اندراجه تحت
اصل الحكم عند من يحصل له الشك المذكور و اوجب ترك السجود
وترك استعماله فيما يشترط فيه الطهارة وفيه ان الاصل فى الصوت
المشكوك فيه البرائة عن وجوب الاجتناب سواء كان من الشبهة
الموضوعية او الحكمية على ما مر فى اصل البرائة و اما الخزف
فان علم خروجه عن اسم الارض عرفا او عدم خروجه فليس من افراد
الشك وان شك فى ذلك فان قدمنا استصحاب بقاء الارضية
على استصحاب الاشتغال كما هو الاظهر فلا منع من السجود و لا
وجب الترك كما ذكره تحصيلا للبرائة اليقينية و اما نجاسته
فهى ثابتة بالاستصحاب عند الشك فى استحالته فيكون معلومة
ولو بالاستصحاب لا مشكوكة و مندرجة تحت قاعدة الاحتياط
و منها تطهير الثوب بنفسه اذا كان نجسا و عدم الاكتفاء بفعل الغير

او قوله اذا لم يفد العلم لان يقين النجاسة لا يرتفع الا بيقين و لذا يتوصل
فى الحكم بازالة له ببيع الثوب او هبته للقصار حتى يدخل تحت ملكه
فيسمع قوله ثم يشترى منه و رده دام ظله فى الاشارات بانه خلاف
سيرة الاسلام مع كون الازالة مما يقبل النيابة بل لو طهر بنفسه
كفى قطعا فتحمل المسلم فى قوله على التطهير مسموع و محمول على الصحة
كما ثبت و نقل عليه الاجماع و منها عدم مباشرة المسلمين بالرطوبة استنادا
الى انا نقطع بان فى العالم بل و فى البلد من لا يجتنب النجاسات و لا من
مباشرتها و لا بالرطوبة فلو باشرنا احدا منهم باشرنا من ظن نجاسته
او قطع بها و بطلانه بين جدا فان النجاسة لا تثبت الا بالعلم او ما قام مقامه
دون الظن و الاحتمال مع ان الشبهة الغير المحصورة لا يجب الاجتناب منها
فالوجوب فى المقام قطعى الانتفاء و لو كان كلام ففى الرجحان و هو ثابت فيما
يقوى فيه احتمال النجاسة بحيث لا يمكن الاجتناب عنه من الاحتياطات
السود او يبرز فالوساوس الشيطانية بل يستحسنه العقلاء و يرتكبه
الانقياء لما مر من حسن الاحتياط فى امثال المقام عقلا و نقلا
و اما غير هذه الصورة مما ليس فيه الا مجرد احتمال ففى رجحان الاحتياط
فيها تامل و منه الاجتناب عن الحيوانات و اللحوم و الادهان و نحوها
باحتمال وقوع غصب فيها او تعلق خمس او زكوة او نحوهما بها
و عن المساكن و الملابس و الفروش و غير ذلك مما يكثر من الاحتمال
بل الظاهر

بل الظاهر عدم الرجحان حتى فيما يؤتى به من بلاد الكفر من السكر والقرطاس
وغيرهما كما فى الاشارات معللا بالعسر والحرج الشديد فى الالتزام
به المستلزم لعدم الخطاب ولو فى المندوبات ان رجع احتمال الحرمة
فيها يتوقف على سلامة الجميع حتى اليد والخلعة بالنسبة الى بعضها
عن عروض الحرمة عليها وكذا النجاسة و بخلو الكتاب والسنة و منها المواعظ
والخطب وامثالها مع عموم البلوى بها المستلزم للتواتر لو ورد فيها
ما يقتضيه و باستقرار السيرة واستمرارها قديما وحديثا من النبى
والائمة ثم بل من جميع اصناف الخلق من فضلائهم وعلمائهم وزهادهم
وعبادهم وغيرهم على ترك ما قال دام ظله بل يستهزؤن على خلافه ويعدونه
من الوسواس و يرونه خلاف سيرة اهل الدين و منها الدراهم
والدنانير المسكوكة لشبهة حكام الجور انتهى وقد ظهر من جميع
ما مر الاحتياط كما قد يكون واجبا قد يكون مستحبا لا خلاف العبادات
ونحوها لا يخفى ان وجوب الاحتياط فى الصورة التى قلنا بوجوبه
فيها انما هو اذا تعذر العلم بالواقع و اما مع امكانه فلا وجه له
بل فى جوازه ايض اشكال سواء كان ما يحتاط فيه من العبادات
كما اذا دار تكليفه بين الصوم والصلوة او لا بل كان حراما بذاته
كالصلوة فى الثوب النجس المشتبه بالطاهر اما فى الثانى فظاهر
اذ العلم باداء الصلوة فى الثوب الطاهر لا يتوقف على الصلوة فى الثوبين

حتى يخرج الصلوة في الخبر عن البدعية واما في الاول فبناء على
لزوم نية الوجه وتعيينه فانه ممكن فرضا فكيف يعدل عنه ثم
لا يخفى ايضا ان الاحتياط انما يسلم وجوبه اذا ادى الى العلم باصالة الواقع
وبراءة الذمة واما اذا لم يؤد الى ذلك كالصلوة الى جهتين عند تعذر
ها الى جهات ثلث او اربعة ففي وجوبه نظر من عدم كونه مؤديا
الى العلم مفضية للامتثال ومن كونه مقربا الى الواقع في الجملة مع ان الميسور
لا يسقط بالمعسور المقام الخامس في بيان امور ينبغي التنبيه عليها الاول
المحكي عن الشهيد ره في الذكرى انه قال في خاتمة مباحث الاوقات اشتهر بين
متاخري الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء الصلوة يتخيل
اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا
ما لا مدخل للوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية
بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه مجال
اذ يمكن ان يقال بشرعيته لوجوه منها قوله تعالى فاتقوا الله
ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم
وجلة وقول النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات
ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله ص للمتيمم
لما اعاد صلوته لوجود الماء في الوقت لك الاجر مرتين وللذي

لم يعد

لم يعد اصبت السنة وقول الصادق ع انظروا الى عبدي يقضي ما لم افترض عليه وقول العبد الصالح ع
في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ
بالحائطة لدينك وربما يتخيل المنع لوجوه منها قوله تعالى يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر يريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين
من حرج وفتح باب الاحتياط يؤدي اليه وقول النبي ص بعثت بالحنيفية
السمحة السهلة وروى حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ع ما اعاد الصلوة
فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها والاقرب الاول لعموم قوله
تعالى ارأيت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقول النبي ص الصلوة خير موضوع فمن
شاء استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من
هذا القبيل فان غاية الظن التجويز ولهذا قال ابو عبد الله ع وان كان صلى اربعا كانت
هاتان نافلة ولا اجماع شيعة عصرنا ومن راهقه عليه فانهم لا يزالون
يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا منها قضاء واداء والنهي
عن اعادة الصلوة هو في الشك الذي يمكن فيه البناء انتهى واقول لا يخفى
ان جميع ما ذكره من ادلة الطرفين محل مناقشة اما ما ذكره للجواز فلان التقوى
والمجاهدة انما يكونان بامتثال الاوامر والانتهاء عن النواهي وهما متوقفان
على وجود الامر والنهي وثبوت الامر في محل النزاع مم ولو سلم فيكون
هو الدليل على المشروعية ولا حاجة في اثباتها الى الايات المذكورة التي
لا يتم الاستدلال بها بدونه ومنها ما يحصل الطلب بعد الاتيان بالا

لا يدل على شرعية القضاء والاعادة مع انهم لو اتوا بهما ولو مرات كثيرة
يكون قلوبهم ايضا وجلة والريبة والشبهة مستقيمان بعد الاتيان بالفعل
على الوجه المقرر في الشريعة بل ربما يكون الاتيان به ناشئا عن ريبة
وشبهة الاحتمال البدعة والجهة مع ان الروايتين متعددتان
نقصت السند ايضا تحمل على غير الروايات المذكورة والظاهر من
كون العمل بالنية ان ما ثبت شرعيته يجزى على حسب النية من الرياء
او القربة والتكرار في محل النزاع لم يثبت له المشروعية واستحباب
الاعادة لمن وجد الماء في الوقت لا يستلزم المطلوب على وجه الكلية
لانه قضية في واقعة فلو قلنا لا يتجاوز من محلها ومثله المروي
عن الصادق ع فان الظاهر انه ايضا في مقام خاص ثبت شرعيته وكذا الكلام
في الاحتياط المذكور في المكاتبة فانه مما يكون مستحبا او واجبا
استصحابا لليوم وتحصيلا للبراءة اليقينية فلا يتعدى الى سائر
الموارد ولا سيما على وجه الكلية واما ما ذكره للمنع ففيه انا ان قلنا
بجواز العسر لا دليل خلا اشكال وان قلنا بعدمه فيها ايضا كان
حسن الاحتياط الثابت بما مر سابقا مخصصا لها لا يستلزم عسرا وكونه
وكون الشريعة سهلة لا ينافي ثبوت بعض التكاليف الشاقة فكيف
بالاحتياط الذي ليس كذلك لا لزمه والظاهر من رواية حمزة بن حمران
ان الامور العارضة في اثناء الصلوة من شك ونحوه يدبرها الفقيه

ويحتال

ويحتال لها حيلة يصح بها الصلوة ولا يحتاج معها الى اعادتها
ولا دخل لهذا بما هو محل الكلام واما ما استدل به اخيرا في اثبات الشرعية
ففيها ايضا ان الاية حكاية حال لا عموم فيها حتى بالنسبة الى الصلوة
ايضا ولو سلم ان المراد به ذم من ينهى عبدا اي عبد كان اذا صلى اي صلوة
كانت ففيه انه يكفي في ذمه كون الصلوة غير معلومة الفساد نظرا
الى ان فعل المسلم محمول على الصحة فلا يصح المنع عنها وما نحن فيه ليس
من هذا الباب اذ الكلام هنا في اصل المشروعية والظاهر من الصلوة
في النبوي هي الصلوة الابتدائية لانها التي تزيد وتنقص دون الصلوات
الموظفة والاحتياط المشروع في الصلوة انما ثبت بالدليل ولولاه
لهو مخالف لقاعدة اشتغال الذمة واستصحاب عدم الزيادة
فيقتصر فيه على مورده وليس هناك ما يوجب تعديه الى غيره
والاجماع الذي نقله ليس بحجة اذ ظاهره ان المراد به مجرد اتفاق
اهل عصره ومن راهقه لا ما يكشف عن قول الحجة اذا عرفت ما ذكرناه
هنا وتحققت ما بيناه سابقا ايضا ظهر لك ان الاظهر جواز الاحتياط
بالقضاء والاعادة بل رجحانه فيما اذا كان ما اتى به اولا مخالفا
لرواية او قول فقيه او نحو ذلك مما يوجب حسن الاحتياط عند العقلاء
ويدرجه تحت ما دل على حسنه عقلا ونقلا من الشرع والخروج عن شبهة
الخلاف وغير ذلك واما ما لم يكن كذلك ففيه اشكال ولعل تركه

اولى هذا انا لم نتعد الى الوسواس الشيطانية والخيالات السوداوية
والا فالظ انه لا اشكال فى رجحان الترك بل وجوبه الثانى انهم اختلفوا
فى وجوب الاحتياط على الخنثى بالجمع بين وظيفة الذكر والانثى
وعدمه على اقوال ثالثها التفصيل بين سبق الاشتغال وعدمه
فيجب فى الاول دون الثانى ووجه الوجوب فى الاول ظاهر اذ بعد ثبوت
الاشتغال لا يحصل اليقين بالبراءة الا بالاحتياط فيجب عليها الستر
فى الصلوة كالمرءة وعدم لبس الحرير والذهب فيها كالرجل والجمع
بين احرامى الرجال والنساء فى الحج والعمرة وبين الجهر والاخفات
فى الصلوة الجهرية بان يأتى بها مرتين احديهما جهرية والاخرى اخفاتية
ان قلنا بكون صوتها عورة ولم تتمكن من موضع لا يسمع الاجنبى صوتها
اذ لو لم نقل بالاول كفاها الجهر فقط ولو تمكنت من الثانى وجب عليها
اختياره او لا مع احتمال العدم فجواز الجمع لها بان يكون تخيرا بين
اختيار ذلك الموضع مع الاقتصار على الجهر وبين تركه مع الجمع
وعن الشهيد فى الذكرى انه اوجب عليها الاحتياط فى الستر خالف
هذه الطريقة فى القراءة فخيرها بين الجهر والاخفات وربما
يوجه بان الجاهل بالحكم فى الجهر والاخفات معذور والخنثى لا تعلم
بوجوب شئ منهما عليها فلا يجب عليها شئ منهما بخصوصه بل
تخير بينهما بايهما كان فيه مبعوا اما ما قيل من وجوب الجهر عليها مراعية

عدم سماع الا

عدم سماع الاجنبى مع الامكان والا وجب الاخفات فيمكن منع
ما ذكره الخ من وجوب الجهر الخ بان يكون مخيرا بينه وبين الجمع كما اشرنا اليه انفا
ولكن هذا القول مبنى على عدم وجوب الجمع ولذا لم يقل بالجمع فى صورة الاشتباه
وانما عين فيها الاخفات مع احتمال الوجوبية ووجوب الجهر موجب لترك الواجب على فرض
عدم دوران الامر بينهما وفيه انه وان سلم بذلك عن ارتكاب الحرام الا انه خروج
عن عهدة التكليف يقينا لا يحصل الا بالجمع فتدبر وكذا يجب عليها ستر كل من
عورتيها كما يجب على غيرها النظر اليهما والى احديهما ايضا لقاعدة الشبهة المحصورة
وكذا يجب عليها غض البصر عن الرجال والنساء جميعا وترك التحقق والتزويج ايضا لكن
من القاعدة مضافا الى استصحاب الحرمة السابقة قبل النكاح واما حصول الجنابة
بالوطى فى قبلها او بوطيها فى قبل المرئة فالظاهر عدمه لها او لا لواطئها او موطوئها
لاحتمال زيادة العضو والثقبة فيكونان بمنزلة الاصبع او السرة فلا يفيد
ادخاله ولا الادخال فيها الجنابة واولى من ذلك ما لو كان كل من الفاعل والمفعول
خنثى ولو حصل الوطى بكل من فرجيها نعم ان جمعت بين وطى الرجل لها ووطيها
للمرئة صارت جنبا قطعا ومن هنا قيل اذا دخل الرجل بالخنثى والخنثى بالانثى وجب
الغسل على الخنثى دون الرجل والانثى وقد يحتمل الحكم بالجنابة لكل منهما ايضا
لصدق الاسم واما عدم الوجوب فى الثانى فلاصالة فان الاحكام المختصة
بالرجال كوجوب الصلوة الجمعة والجهاد ووجوب قضاء الصلوة
الاب وحرمة لبس الحرير والذهب فى غير الصلوة لم يعلم تعلقها بها

لعدم العلم بكونها رجلا فتنتفى بالاصل وكذا سائر الاحكام المختصة
بهم كحجب الام عن بعض الارث واستحقاق الحبوة والعد من الشاهد بين
والولايات المختصة بالرجال وكذا الاحكام المختصة بالنساء فان الاصل
عدم تعلقها بها لعدم العلم بالانوثية التى هى محل تلك الاحكام فلا يحرم
عليها لبس الحرير والذهب فى غير الصلوة ولا يتعلق بها احكام الدماء
الثلثة لو خرج منها دم وان كان بالصفات المعتبرة ان لم يجعل ذلك
من علامات الانوثية ولا يحكم بنشر الحرمة لو حصل للرضاع من لبنها
ويمكن ان يقال بوجوب الاحتياط عليها فى جميع هذه الصور للعلم
بانها مكلفة اما باحكام الرجال او باحكام النساء ويندرج تحت
الشبهة المحصورة التى قد بينا وجوب الاحتياط فيها لان كل حكم
من احكام الرجال اذا اخذ مع حكم من احكام النساء فهى تعلم بانها مكلفة
باحدهما غاية الامر ان يكون الحكمان مختلفين وقد استظهرنا سابقا
وجوب الاحتياط مع الاختلاف ايض نعم من يعتبر فى وجوب الاجتناب
عن الشبهة المحصورة اتحاد نوع الشبهة لا يلزمه الحكم بالاحتياط
فى هذه الصورة وبما ذكرناه ظهر وجه القول بوجوب الاحتياط
مط وانه لا يخلو عن قوة ولكن هذا بالنظر الى الخنثى نفسها واما
غيرها فالاظهر عدم وجوب الاحتياط عليه بالنسبة اليها فيجوز
للاجنبى النظر الى جميع بدنها سوى العورة المشتبهة والمعلومة

لعدم العلم

لعدم العلم بكونها امرئة ولا يجوز قتلها فى الحدود لعدم العلم
بكونها رجلا ولا تنعتق على اخيها مثلا لو ملكها لان من ينعتق
على الاخ هو الاخت دون الاخ ولم يعلم كونها اختا لاحتمال الذكورية
كما انها لو ملكت اخاها لا ينعتق عليها لان الاخت انما تعتق على الاخ
دون الاخت وكون الخنثى اخا غير معلوم لاحتمال الانوثية فيكون
الاخ مملوكا لها ولكن يلزمها الاحتياط بالنسبة الى ما يرجع الى نفسها
فيجب عليها الانفاق على الاخ ولا يجوز لها استخدامها واما القول
بعدم وجوب الاحتياط عليها اصلا فهو مبنى على اعتبار العلم التفصيلى
فى التكاليف والخنثى لا تعلم ان تكليفها هو تكليف الرجال او النساء
فيكون التكليف بالنسبة اليها ساقطا لاجماله وقد مر الجواب عن ذلك
مرارا ثم لا يخفى عليك ان الخلاف فى المسئلة انما يتجه فى الاحكام
المختصة بالذكر او الانثى الواقعيين واما الاحكام المشتركة بينهما
كالصلوة والصوم ونحوهما فهى ثابتة لها جزما وانما يتاتى الخلاف
فى تلك الاحكام بالنسبة الى كيفياتها او شرايطها التى تختلف بالنسبة
الى الذكور والاناث كما انه لو كان هناك حكم لم يتعلق بالذكر او الانثى
الواقعيين بل انما تعلق بمن علم ذكوريته او انوثيته يكون منتفيا
عن الخنثى حتما ايض كما هو ظ الثالث ان المعفو عنه من كان بعضه
حرا وبعضه رقا يجب عليه الاحتياط ايض فيما لا يعلم بثبوت التكليف

عليه ولم يعلم ان تكليفه هل هو تكليف الحر او تكليف العبد كما
في الصلوة الجمعة والظهر فانه يوم الجمعة مكلف باحديهما جزما
ويعلم ان الصلوة ليست ساقطة عنه قطعا ولكن اذا لم يعلم ان
تكليفه الجمعة كالاحرار او الظهر كالعبيد وجب عليه الجمع بينهما
لو قيل بعدم صحة الجمعة من العبد والا كفى الجمعة فقط واما ما لم يكن
كك فلا يخلو اما ان يكون الحكم مختصا باحدهما دون الاخر او يكون
لكل منهما حكم غير حكم الاخر ففي الاول مقتضى الاصل عدم تعلق ذلك الحكم
بالمبعض لانه ليس بحر ولا بعبد اذ الحر من كان حرا بتمامه والعبد من كان
عبدا كك والمبعض ليس شيء منهما في الواقع فلا يتعلق به الحكم المختص
بهذا ولا بذاك فلا يجب عليه الصلوة العيدين ولا الحج ولا العمرة
ولا غيرها مما يختص بالاحرار وكذا ما يختص بالمماليك وهذا بخلاف
الخنثى فانها كانت في الواقع اما رجلا او انثى فيتعلق به حكم احدها
نعم ان ثبت بدليل ان المبعض حكمه حكم الحر او العبد متبعا وخارجا
عن الاصل كما انه ثبت التوزيع حكم في كل جزء بحسبه كما في الميراث
فانه يعطى منه بقدر ما فيه من الحرية ويمنع عن الباقي وكذا الكلام
في الثاني ايض فان مقتضى الاصل فيه عدم جريان شيء
من الحكمين على المبعض فلو كان امرأة لم يحل للمولى وطيها بالملك
ولا تزويجها من نفسه كما انه ليس له تزويجها من غيره ولا تحليلها

ولو ثبت لاحدهما على الاخرى او التوزيع كما في الحدود حيث
ان المبعض يحد من حد الحر والرق بحسب ما فيه من الحرية
والرقية كان خارجا عن الاصل كالاصل الثاني اصالة نفي الضرر
والكلام فيها يتم ببيان امرين الاول ان نفي الضرر مما دلت عليه
اخبار كثيرة بل عن فخر المحققين انه ادعى تواتر الاخبار على ذلك
في مبحث الرهن فمنها ما عن تذكرة العلامة وفي نهاية ابن الاثير
مرفوعا انه ص لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومنها المروي عن الصادق
من اضر بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن ومنها قوله ع
ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وكان المراد ان الشخص
كما لا يوقع الضرر على نفسه ولا يوقع نفسه في الاثم او الحرج
بان يعد شيئا اثما بالنسبة الى نفسه فينبغي ان يكون كك بالنسبة
الى جاره ايض ومنها ما عن ابي جعفر ع قال ان سمرة بن جندب
كان له عذق في حايط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري
بباب البستان فكان يمر به الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري
ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما جاء الانصاري الى رسول الله ص
فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله ص وخبره بقول
الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستاذن
فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن له ما شاء الله فابى

ان يبيعه فقال ص لك بها عذق يمد لك في الجنة فابى ان يقبل فقال
رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر
ولا ضرار الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الموافقة للملة السمحة
السهلة المعاضدة بعمل الاصحاب وبنفي العسر والحرج فلا اشكال في ثبوت
القاعدة المذكورة وانما الكلام فيما يستفاد منها فنقول ان الالفاظ المذكورة
في اخبار الباب اربعة الضرر والضرار والاضرار والمضارة والفرق
بينها ان الاول اسم مصدر والثاني مصدر ضره او ضاره تقول
ضره ضرا وضرارا من باب كتبه كتبا وكتابا او مصدر ضاره تقول
ضاره مضارة وضرارا نحو قاتله مقاتلة وقتالا واما الاضرار بمعنى
الضرر الا ان الاول يتعدى بالباء والثاني بنفسه واما المضارة فاما
ان يعتبر فيها المجازات وكونها بين اثنين كما هو الغالب في باب المفاعلة
او انها بمعنى الضر كما عن الصحاح من ان الضر خلاف النفع وقد ضره وضاره
بمعنى وقد يفرق بين الضرر والضرار بوجوه ففي النهاية الاثيرية
الاثيرية في بيان الخبر الاول ان معنى قوله ص لا ضرر اي لا يضر الرجل
اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه
على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار
فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر
ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان

تنتفع به وقيل هما بمعنى والتكرار للتاكيد انتهى واياما كان
فلا ريب في ظهور دلالة الاخبار على نفي الاضرار مطلقا سواء
كان ابتداء او مجازاة نافعا للضار او غير نافع له بل يكفي للدلالة
على نفي الجميع الخبر الاول ايض فان قوله ص لا ضرر ولا ضرار نفي
للاضرار او لايصال الضرر بناء على كون الضرر اسما يتوصل
الى الاضرار وهو مطلق يشمل جميع ما مر ثم ان حمل الضرار
بمعناه كان تاكيدا وان حمل على الجزاء كان من ذكر الخاص بعد العام
ولو حمل الضرر على الابتدائي والضرر على الجزائي كانا متباينين
شاملين معا لجميع الصور ايض ويمكن حمل الاول على تحمل الضرر
والثاني على ايصاله الى الغير فيكون نفيا للتضرر والاضرار و
كيف كان فالنفي هنا اما بمعنى النهي لوجود الضرر في الاسلام في غاية
الكثرة كما قيل او انه باق على حقيقته ويكون المعنى لا ضرر مجوزا
مشروعا في الاسلام او المعنى انه لا ضرر بلا جبران في الاسلام
او المعنى انه لا ضرر موجود في الاسلام فهذه معان اربعة
والاول مع كونه خلاف الظاهر غير ملائم للفظة في الاسلام
والثاني مع انه خلاف الظاهر ايض انا الظاهر من كلمة لا انها لنفي
حقيقة الجنس بالمرة لا لنفي تجويزه ومشروعيته يشكل بانه
يختص باضرار العباد بعضهم بعضا مع انهم يتمسكون بهذه

القاعدة في التكاليف الشرعية فينقض كثيرا منها باستلزام
الضرر كاستدلالهم لإخراج المؤن في الزكاة بنفي الضرر ولخيار
الغبن في البيع بذلك أيضا وهذا وارد على المعنى الأول أيضا وأما
الثالث فهو أيضا تقييد بعيد عن ظاهر اللفظ وأما الرابع
فهو خال عن هذه الأمور ويكون هو الظاهر من الكلام
فينبغي الحمل عليه ويكون محصل الحديث أن الضرر بأي وجه
كان بدنيا أو ماليا أو غيرهما غير موجود في الإسلام
وليس من أحكامه سواء كان في فعل الله تعالى أو في فعل العباد
فكل حكم كان فيه ضرر ليس حكما شرعيا وهذا هو المستفاد
من القاعدة المذكورة وأما دلالتها على ثبوت الضمان
كما قد يستدلون بها عليه فممنوعة بل لا دلالة لها عليه أصلا
حتى على المعنى الثالث أيضا إذ الجبران لا يلزم أن يكون بضمان
الشخص الضار ولزومه من ماله للمتضرر بل يجوز أن
أن يكون في الآخرة أو في الدنيا من جانب الله سبحانه
بأن يوصل إليه عوض ما أصابه من الضرر أو يكون بوجه آخر
وكذا لا دلالة له على حكم آخر من الأحكام أيضا فإن وقعت
مبايعة مثلا وكان الحكم بلزومها موجبا للضرر لما فيه
من الغبن حكم لهذه القاعدة بنفي اللزوم وأما أن الحكم

هو

هو الخيار أو بطلان المبايعة أو الغرامة للقدر الزائد فيحتاج إلى دليل آخر وربما يتعين الحكم
بسبب انحصار الأمر بين حكمين أحدهما مستلزم للضرر فينفيه فيتعين الآخر
وبين أحكام بعضها موجب للضرر وبعضها مخالف لدليل شرعي آخر فيتعين
ح ولكن ليس هذا من مجرد نفي الضرر بل منه مع شيء آخر نعم لا يبعد
أن يقال بظهور دلالته على الضمان بناء على أن يكون المراد بنفي الضرر نفيه
بحمله كما أشرنا إليه إذ الظاهر منه ح أن من وقع عليه الضرر من شخص لا يلزم
أن يتحمل ذلك الضرر بل له التسلط عليه بأخذ مثله أو قيمته
عنه فتدبر الثاني أنه قد أشكل هذا المقام بأن نفي الضرر بعنوان
العموم كيف يجامع ما نرى من التكليف بالخمس والزكاة وصرف
المال في الحج والنفقات وغيرها مع ما فيها من الضرر وأيضا كيف
يجامع ذلك ما نرى من أن الشارع في كثير من المقامات لم يعوض
بالضرر فيما هو أقل من ذلك وأجيب بوجوه أحدها أن الضرر
عرفا ولغة إنما يصدق فيما إذا تلف مال شخص مثلا بلا عوض
وأما إذا كان له عوض دنيوي أو أخروي وكان صرف ذلك
المال لأجل تحصيل ذلك العوض فهو لا يسمى ضررا والتكاليف
الثابتة في الشرع كلها من هذا القبيل فإن الخمس والزكاة وغيرهما
قد وعد بأن لها مثوبات كثيرة أخروية بل دنيوية أيضا قال الله تعالى
ومثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت

سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء فقاعدة
نفي الضرر باقية على عمومها بالنسبة إلى التكاليف وعدم رضاء
الشارع بالضرر اليسير في كثير من المقامات مطابق لها وما ترى
من التكاليف لا ينافي شيئا منها بل هي خارجة عن عنوان الضرر
غير منه بحث مغمور وهذا أحسن الأجوبة وثانيها
أن التكاليف المذكورة مخصصة لقاعدة نفي الضرر ويشكل بعد
ما عرفت من منع كونها ضررا أن هذا التخصيص الكثير مع
هذا التأكيد في نفي الضرر والضرار بعيد غاية البعد وثالثها
أن المراد بالضرر وكذا العسر والحرج المنفيات في الشرع هي التي
تزيد على ما هي لازمة لطبائع التكليفات الثابتة من حيث
هي التي بحسب طاقة متعارف الأوساط من الناس
الذين هم الأصحاء الخالون عن المرض والضعف والعذر وهذا
الجواب مشعر بأن قاعدة نفي الضرر والحرج من قبيل أصل البراءة
ونحوه لا يعارض دليلا أصلا إلا إذا كان ذلك الدليل مثبتا
لضرر زائد على طبائع التكاليف فكل ما لم يزد عن ذلك وكل
ما يرد عليه دليل خاص أو عام لم يكن معارضا للقاعدة المذكورة
لخروجه عن موضوعها حيث قيد بالزيادة المذكورة ويرد عليه
ح مضافا إلى ما مر من منع صدق الضرر على التكاليف المذكورة

أن

أن هذا مناف لكلمات الفقهاء والأخبار المذكورة المتعلقة بالضرر
حيث إن ظاهر الكل أنها قاعدة اجتهادية نافية للضرر
مطلقا فيحصل التعارض بينها وبين ما استلزم وجوده ضررا
ولا بد من إعمال قاعدة التعارض كما سيجيء ويمكن إرجاع هذا الجواب
إلى سابقه ويرد عليه ما ذكر ولكن يرد عليه ما أوردنا على
ذلك هنا وقد تحصل أن الأصح في تحقيق المقام هو أن
الضرر الثابت لطبائع التكاليف بحسب الظاهر خارج
عن قاعدة نفي الضرر لا لما ذكر أخيرا من تقييد الموضوع
بالضرر الزائد على طبائع التكاليف بل لما ذكر أولا من خروجه
عن عنوان الضرر بالمرة وأما الضرر الزائد على ذلك فهو مندرج
تحت القاعدة فينفى بها كما أنهم يحكمون بعدم وجوب القيام
في الصلاة لمن يضره ذلك وبعدم وجوب الصوم للمريض
الذي يضر به ونحو ذلك فإن قلت لعل هذا الزائد يكون
بالإضافة إلى شخص أو مرض أو وقت مثلا ومع وجود الأجر لا يعد
ضررا كما مر قلت الأجر لا بد أن يكون معلوما أو مظنونا
ومجرد احتماله لا يكفي في الخروج عن اسم الضرر والتكاليف
الثابتة لم يثبت فيها إلا القدر المتعارف فالزائد عليه ضرر
حيث إنه لم يثبت له عوض فيكون منفيا الثالث أن القاعدة

المذكورة من جملة الادلة الشرعية الاجتهادية الناظرة الى الواقع
لانه الظاهر مما من العبارات وكلمات الاخيار لا انه من الاصول
الظاهرية كاصل البرائة واصل الحقيقة والمراد من
الاول ما يدل على ثبوت شئ او انتفائه مطلقا سواء كان هناك
ما يدل على خلافه ام لا فلو وجد دليل على الغير يحصل التعارض
بينهما بخلاف الثانى فانه الذى يدل على الثبوت او الانتفاء
ما لم يقم دليل على خلافه واذا قام انتفى بالمرة سواء كان موضوع
هذا الدليل اعم من موضوعه مطلقا او من وجه او اخص فان يوجد
دليل على التكليف ينتفى البرائة وبوجود قرينة المجاز ينتفى
الحقيقة واما قاعدة نفى الضرر فهى لا تنتفى بمجرد وجود
ما يدل على حكم مستلزم للضرر بل يتعارضان ويعمل فيهما
بقاعدة التعارض من حمل عامهما على خاصهما ان كان احدهما
اخص منه والا فالرجوع الى المرجحات الخارجية ان كانت
والا فالتوقف او التخيير وقد يتعارض القاعدة المذكورة
مع نفسها كما لو دار الامر بين حكمين كل منهما يستلزم ضررا
على احد فح يحكم بالتخيير بينهما اذ لا مرجح لاحدهما بحسب الدليل
لانه واحد والقول بالقرعة او ترجيح ما هو اقل ضررا
محتمل الا ان وجوبها محل منع ومن موارد التعارض ما لو استلزم

التصرف فى ملكه ضررا على غيره فان بين عمومات الباب وعمومات
تسلط الناس على اموالهم وجواز تصرفهم فيها عموما من وجه وترجيح
الثانية لتأيدها باصالة الجواز غير بعيد ولا سيما اذا كان فى ترك التصرف
مستلزما لضرر نفسه نعم اذا لم يكن فى تصرفه فى ماله منفعة
له ولا فى تركه ضرر عليه فلا يبعد عدم الجواز اذا كان مستلزما
لتضرر الغير بل الظاهر ان هذا النحو من التصرف ليس الا لاجل الاضرار
بالغير وقد صرحوا بان ما قصد به الاضرار حرام مطلقا وان كان تصرفا
فى ملك نفسه بل صرح بعضهم بالاجماع عليه مضافا الى الايات
والروايات فالتصرف بقصد الاضرار على هذا خارج عن عمومات
جواز التصرف فى الملك ويشهد بذلك ما مر من حكاية سمرة بن
جندب فانه حيث لم يرض بالاستيذان ولا بالبيع كان قصده
الاضرار كما يدل عليه بعض الاخبار الاخر الواردة فى حكايته فان فى
بعضها انك رجل مضار وفى بعضها اما اسرع يا سمرة الامضاء
اذهب يا فلان واقطعها واضرب بها وجهه واما حكمه بقلع الشجر
المستلزم للضرر على سمرة مع انه امكن الجمع بالزامه عليه الاستيذان
او البيع فكانه لعلمه من حال السمرة حيث انه لم يرض بشئ مما امر به
ولم يقبل نخيلات الجنة انه رجل عنود لا يمكن دفع ضرره عن الانصارى
الا بقلع شجرة والا فقد امكن الجمع بين الحقين ودفع الضرر عن الطرفين

كان لازما وح فان كان ما يدفع الضرر به عنهما منحصرا فى امر واحد
كان هو المتعين وان تعدد جاء التخيير ومن هنا ان النبى صلى الله عليه وآله اراد الجمع اولا
بالاستيذان والبيع الرابع ان تحديد الضرر المنفى موكول الى العرف
لعدم بيان من الشرع له وهو يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات
وغيرها فما عد ضررا عرفا يكون منفيا من غير فرق بين قليله وكثيره
لعموم الاخبار وكذا لا فرق فى عدم جوازه ومحرمته بين ان يكون من يرد الضرر
عليه راضيا بذلك ام لا فاذن شخص باتلاف ماله او نفسه لا يوجب له
جواز الاتلاف لما ذكر من العموم نعم اذا كان فى هذا الاتلاف له نفع دنيوى
او اخروى كالضيافة كان جايزا الا انه ليس من الاضرار فى شئ لمكان
العوض كما انه لو دل دليل على ان الاذن فى الاتلاف يرفع الحرمة او الضمان
كان متبعا ومخصصا للعموم وهل الالزامات الشرعية من جملة افراد الضرر
فادلتها تعارض القاعدة المذكورة فلو قدمت فى صورة رجحانها على
القاعدة كانت مخصصة لها مثلا او ليست من جملتها بل هى خارجة عن
موضوع الضرر فلا يكون تعارض هنالك فصل بعضهم فى ذلك
بان من الالزامات ما يكون موجبا لزوال الضرر كما لو اتلف شخص مال
غيره فان الزامه بالمثل او القيمة جابر للضرر الواقع منه اذ معه لا يبقى
ضرر من تلف ماله ومنها ما ليس كذلك كقصاص الجنايات وامثالها فانها
عقوبة على الضرر لا جبر لضرر من حصل الضرر عليه فان كان من الاول

فهو من الثانى لان بالزامه يندفع الضرر عن صاحب المال ويخرج
المتلف عن كونه مضرا او يندفع عنه العقاب ومثل ذلك لا يعد
ضررا بل هو دفع ضرر عظيم عن نفسه بامر يسير وما كان من الثانى
فهو من الاول لانه لا يدفع الضرر الاول فلا يحكم بثبوته بمحض الاضرار
بل لا بد من دليل آخر الاصل الثالث اصالة نفى العسر والحرج وتحقيق
الكلام فيها يتم ببيان امور احدها ان مراتب التكليف لا تخلو
عن اربع الاولى ما لا عسر فيه اصلا بل يكون يسيرا وسهلا كرد السلام
والوضوء فى الهواء الحار بالماء البارد مثلا بل الصلوة والصوم
فى الايام القصيرة وامثال ذلك وهذا مما لا كلام فى جوازه الثانية
ما يكون خارجا عن الطاقة ولا يمكن تحمله وهذا ايضا لا اشكال فى
عدم جوازه عندنا والعقل والنقل من الايات والاخبار والاجماع
كلها دال عليه الثالثة ما يكون فوق الاول ودون الثانى ولها مراتب
مختلفة فى الضعف والشدة ويدل على نفيها فى الشريعة بجميع
مراتبها الايات والاخبار الكثيرة فمن الاول قوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها بناء على كون المراد بالوسع خلاف الضيق
واما ان كان المراد به الطاقة فلا دلالة له على نفى ما فيه عسر وحرج
بل انما يدل على نفى التكليف بما لا يطاق وقوله تعالى يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج

ومن الثاني ما روي عن ابي عبد الله عم حيث قال عم بعد ذكر قضائها الصلوة
اذا نام عنها والصيام للمريض بعد الصحة وكلما ذا نظرت في جميع الاشياء
لم تجد احدا في ضيق الى ان قال عم وما امروا الا بدون سعتهم وكل شيء
امر الناس به فهم يسعون له فكل شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم وما
رواه عنه عم ايض في الرجل الجنب يغتسل فينضح من الماء في الاناء فقال لا باس
ما جعل عليكم في الدين من حرج الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي
استدل فيها الامام ع لنفي ما فيه مشقة وكلفة بالاية المذكورة
وفسر في بعضها الحرج بالضيق وبه فسر في جملة من كتب اللغة ايض كما فسر
العسر به ايض فعن النهاية العسر ضد اليسر وهو الضيق والشدة
والصعوبة انتهى وقد يفرق بين العسر والحرج بجعل الثاني فوق
الاول واشد صعوبة منه هذا وربما يستدل على نفيهما بالعقل
والاجماع ايض وفيهما ان العقل لا يابى عنهما ومن هنا ترى العقلاء يتحملون
المشاق العظيمة اذا كان بازائها منفعة فوجود المنفعة بازائها
لا يخرجها عن كونها مشقة كما لا يخفى واما الاجماع فهو ايض لم يثبت
على نفيها على سبيل الكلية غاية الامر وقوعه في بعض الموارد الخاصة
وبالجملة مراتب العسر والضيق مختلفة فربما يكون بحيث لا يتحمل
عادة وربما يكون بحيث يتحمل وربما يؤدي بعض المراتب مضافا
الى ما فيه من الصعوبة والمشقة الى ضرر بدني او مالي بمراتبهما

المختلفة

المختلفة ايض وربما يؤدي بعضها الى اختلال النظام فلا يبعد
قيام الاجماع وحكم العقل بنفي بعض هذه المراتب الا ان الظاهر
انه ليس لاجل محض المشقة بل لاداءها الى مفسدة اخرى من اختلال
او غيره وانما النافي لها على وجه الكلية ومن جهة كونها عسرا
ومشقة هي الايات والاخبار ثانيها ان المرجع في كون الشيء
عسرا وحرجا هو العرف والعادة وهو يختلف باختلاف الاشخاص
والاحوال والاوقات كما مر في الضرر والظاهر ان ما كان عسرا ومشقة
بالنسبة الى عامة الناس يكون منفيا عن جميعهم حتى عمن لم يكن
بالنسبة اليه حرج في ذلك الفعل ايض كما ان الظاهر ان ما هو مشقة
وحرج بالنسبة الى عامة الناس ولكن معرفة كونه حرجا على ذلك
الشخص موكول الى العرف بان يكون الفعل بحيث يعد عامة
الناس بالنسبة الى ذلك الشخص حرجا فلا يكفي كونه حرجا عليه
عنده او عند بعض الناس اذ لا يتحقق الصدق العرفي
هنا كما ان معرفة كونه حرجا بالنسبة الى العامة ايض كذلك ثم لو
حكم بالنفي فان لم يعلم لم يحكم به بل يبقى تحت العام الذي كان متعلقا
للتكليف لا بد راجه تحته ظاهرا فرضا مع اصالة عدم حرج
عنه ثالثها ان هذه القاعدة ايض كسابقتها من جملة الادلة الاجتهادية الا
كما هو ظاهر الايات والاخبار وكلمات فقهائنا الاخيار وح

الى شخص خاص يكون منتفيا عنه
وان لم يكن فيه حرج بالنسبة الى

فربما يحصل التعارض بينها وبين ساير الادلة الاجتهادية
الدالة على ثبوت امر فيه حرج ومشقة فان كان ذلك الدليل
اخص مط من القاعدة خصت به والا فيرجع الى المرجحات الخارجية
كما مر وقد يقال ان المرجح في طرف القاعدة مط وان كانت النسبة
بينها وبين الدليل المخالف لها عموما من وجه لان العمل بالقاعدة
تقييد في ذلك الدليل والعمل بالدليل تخصيص في القاعدة
والتقييد اولى من التخصيص لان ترجيح تلك الادلة يوجب تخصيص الاكثر في القاعدة
بخلاف ترجيح القاعدة فانه لا يوجب تخصيص الاكثر في تلك الادلة
فيكون اولى ولان انصراف دليل التكليف الى صورة الحرج
محل الشك بخلاف القاعدة فان ظهور العموم في ادلتها مما
لا شك فيه ولانا اذا استقرينا موارد الضيق وجدنا ان
كثيرا منها قد انتفى التكليف فيه بدليل خاص كصوم الشيخ والشيخة
وغيره وان ما علم بثبوت التكليف فيه قليل جدا فليلحق المشكوك
بالاغلب وبعض هذه الوجوه وان كان لا يخلو عن نظر الا ان
ترجيح القاعدة عند فقد المرجحات الخارجية غير بعيد لجملة من الوجوه
المذكورة مضافا الى ان العامين من وجه اذا كان احدهما
مثبتا والاخر منفيا فالمفهوم منهما عرفا هو تقييد المثبت
بالمنفي دون العكس فان الظاهر من قولنا صل ولا تغصب هو

ان

ان الصلوة المطلوبة ما تجردت عن الغصب ولعله اليه
يرجع ما مر من الوجوه الاولة واما ما يظهر من بعض من ان
هذه القاعدة غير مخصصة اصلا حيث قال على ما نقل عنه
ليس المراد ان الاصل نفي الحرج وان الخروج عنه جائز كما في ساير
العمومات الواردة في الشريعة اما على تقدير اختصاص رفع
الحرج بهذه الشريعة فظاهر والا لزم ان يكون مساوية لغيرها
في اشتمالها على الحرج والضرر والفرق بالقلة والكثرة تعسف
شديد واما على العموم فلاجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين
ولان التكليف بما يفضي الى الحرج مخالف لما عليه اصحابنا من وجوب
اللطف على الله فان الغالب ان صعوبة التكليف المفضية
الى حد الحرج يبعد عن الطاعة ويقرب عن المعصية بكثرة المخالفة
ولان الله تعالى ارحم بعباده واروف من ان يكلفهم ما لا يتحملونه
من الامور الشاقة وقد قال الله تع ولا يكلف الله نفسا
الا وسعها انتهى فلا يخفى ما فيه فان كثيرا من التكاليف كالصوم في الايام الحارة
والحج والجهاد ودفع الاخلاق المذمومة والتغرب عن الاوطان
لتحصيل العلوم الواجبة وامثال ذلك مما فيه مشقة وعسر عرفا
ولغة كما هو ظاهر وسياتي زيادة بيان له انشاء الله ايض ولزوم
مساوات هذه الشريعة لغيرها لو وقع فيها تكاليف شاقة

م والفرق بالقلة والكثرة لا نعسف فيه ولو فرض فيه تعسف
فليس باكثر من تعسف القول بنفي الحرج والمشقة عن التكاليف
الثابتة المشتملة عليهما عرفا ولغة مع ان المنفي في هذه الشريعة
يمكن ان يكون بعض مراتب العسر كالتي تقرب من العجز وعدم
القدرة لا جميعها او خصوص بعض المشاق التي كانت في الشرائع
السابقة كما يشير اليه قوله تعالى والاغلال التي كانت عليهم والخبر المروي
عن الاحتجاج في قوله تعالى ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا
حيث عد الامام عليه السلام الآصار التي كانت على الامم السابقة وقد رفعت
عن هذه الامة مثل عدم مقبولية صلوتهم الا في البقاع معلومة وقرض
النجاسة عن اجسادهم ووجوب خمسين صلوة عليهم وعدم
قبول توبتهم وان تاب من الذنب الواحد مائة سنة او ثمانين
سنة الا بعد معاقبته بعقوبة الى غير ذلك واما الاجماع على نفي الحرج
فالمسلم منه ما كان خارجا عن القدرة او ما يقرب منه واما
وجوب اللطف فبعد الاغماض عن الكلام في معنى اللطف
وانه واجب في الجملة او على وجه الكلية فيه ان اللطف قد يكون
في شيء لا نعرف وجهه ومنه كثير من التكاليف الشرعية
وغاية الضرر العبد لسوء اختياره لا ينافي ذلك فلو اوجب ذلك
رفع التكليف لزم الحكم برفع تكاليف كثيرة حيث ان غالب الناس يخالفونها
وبأمر الله

226

ورأفة الله تعالى ايضا لا ينافي ذلك بل ربما يكون مقتضى الرأفة
والرحمة ذلك كما نرى في معالجات الامراض الظاهرية مثلا بالامور الصعبة
الصعبة جدا على ان ما ذكر من الوجوه استدلال على النفي في مقابل
الامور الثابتة من التكاليف الشاقة كما بيناه ثم انه قد يرد
في المقام ايضا باشكالين قد عرفت الاشارة اليهما في القاعدة السابقة
احدهما ان الحكم بنفي العسر والحرج على وجه الكلية كيف يجامع ما نشاهد
من التكاليف الشاقة الكثيرة وثانيهما ان الشارع لم يرض
لنا في بعض التكاليف بادنى مشقة كما نشاهد في ابواب التيمم وغيره
ويلاحظ في الاخبار الكثيرة التي استدل الامام عليه السلام فيها على رفع المشاق
بالاية بانه حرج وكذا كلام الفقهاء مع ما نرى من عدم سقوط
التكليف في كثير منها والجواب عن الاول ان القاعدة المذكورة
قاعدة شرعية قابلة للتخصيص كساير العمومات فيكون التكاليف
الشاقة خارجة عنها ومخصصة لها فلا اشكال وكانه لهذا لم يتعرض
الاكثر في الذكر لهذا الاشكال فان قيل امر محصورة وآخرها
خال عن الصعوبة وقد نقل عن بعض المتاخرين فيما يتعلق
بهذا المقام كلمات ضعيفة منها ان التكاليف الشرعية
ليس في شيء منها حرج اصلا لاقتضاء العادة بوقوع مثلها
وارتكاب الناس لها من دون تكليف وعوض كالمحارب

بلزوم تخصيص الاكثر قلنا ممنوع اذ الامور الصعبة غير متناهية والتكاليف ...

للحية او بعوض يسير وبالجملة فاجرت العادة بالاتيان بمثله
والمسامحة فيه وان كان عظيما في نفسه كبذل النفس والمال
فليس ذلك من الحرج في شيء نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات
والمنع عن جميع المشتهيات او نوع منها على الدوام حرج وضيق
ومثله منتف في الشرع وفيه انه لا ينبغي الريب في كون جملة من
الامور ضيقا ومشقة عرفا ولغة والاخبار وكلمات الاصحاب
حيث يعدون كثيرا من الامور ضيقا وحرجا شاهدة على ذلك
وقوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ناطق بذلك حيث ان التعليل
يدل على ان الصوم مع المرض والسفر عسر وانه يريد بهما يسر
وارتكاب الناس لتلك المتاعب بدون عوض نادر ... لا ينفي
كونها عسرا وضيقا مع ان الغلبة في ذلك وجوبها عادتهم عليه
ممنوعة ومنها ما نقل عن الشيخ الحر من ان نفي الحرج مجمل لا يمكن
الجزم به في ما عدا التكليف بما لا يطاق والا لزم رفع جميع التكاليف
وهذا في الطرف المقابل للقول السابق فان ظاهره تحقق العسر
والحرج في جميع التكاليف وقد عرفت ان بعض التكاليف لا عسر
فيها اصلا وما ادعاه من اجمال نفي الحرج مع انه مخالف لطريقة
الفقهاء حيث يستدلون به كثيرا مخالف للعرف واللغة
ايضا

227

ايضا والشك في اندراج بعض الافراد تحت الحرج لا يوجب
اجماله كليا ومنها ما مر في القاعدة السابقة من الجواب
الثالث عن الاشكال المذكور وقد مر ما فيه ايضا ومنها ان
العسر والحرج يختلف باختلاف العوارض الخارجية ومنها
المقابلة بالعوض الكثير فانها توجب سهولة العسير والتكاليف
الشاقة من هذا القبيل فان في مقابلها من الاجر ما لا يحصى
وبذلك يرتفع مشقتها ويرد عليه ايضا كسابقه ان القاعدة
على هذا تكون من باب الاصل الذي لا يعارض بشيء مع انها
ليست كذلك وان تحقق العوض لا يرفع المشقة فلا ينفي صدقها عليها
بحسب العرف واللغة كما لا ينفي صدق الضرر على ما مر سابقا وقد يقال في
المقام ان ما يرد على القلب دون البدن من الامور الصعبة
كالتضرر المالي يرتفع صعوبته بما يقابله من اخراجه منه في القلب
واما ما يرد على البدن كقطع عضو منه او الصعود على جبل
مرتفع في هواء حار بحركة عنيفة او نحو ذلك فلا يرتفع
صعوبته ومشقته البدنية بالعوض وان كثر غاية
الامر تحمل القلب له وارتفاع صعوبته القلبية بذلك
وقد يورد على الوجه المذكور بانه يوجب عدم ترتب فائدة
على التمسك بالقاعدة اذ كلما ثبت فيه التكليف عموما او خصوصا

فلا يكون القاعدة فيه جارية وكذا كلما كان التكليف به مشكوكا
فيه وما لم يكن كذلك فالتكليف فيه منفي من غير حاجة الى امر
اخر وفيه منع عدم جريان القاعدة في صورة الشك
في التكليف لان المشقة في هذه الصورة موجودة فرضا
وما به نفيها من العوض مشكوك ومع الشك في العوض
لا ينتفي المشقة وانما ينتفي على هذا الوجه لو كان العوض ثابتا
عنده كما هو الفرض فهذا واما الجواب عن الثاني فهو ان عدم
رضا الشارع في بعض الامور بادنى مشقة لا ينافي رضاه
بما هو اشق منه اذ قد يكون في الاشق مصلحة يقتضي التكليف
به بخلاف الاخف وح فيقع التكليف بالاشق ويصير خارجا
عن قاعدة نفي الحرج ومخصصا لها ومنه يظهر وجه تمسك
الامام ع في سقوط بعض التكاليف باية الحرج مع عدم سقوط
ما هو مثله او اشق منه وكذا كلمات الفقهاء فان مقتضى
القاعدة سقوط ما فيه المشقة مط فكل ما يحكم بسقوطه
فلا اشكال فيه لمطابقته للقاعدة وكلما يحكم بعدم السقوط
لا اشكال فيه ايض لانه لمصلحة خارجية ودليل خارج اوجب
تخصيص القاعدة خامسها ان الظاهر من ادلة نفي الحرج اختصاصه
بالتكاليف الالزامية فان العسر والضيق والحرج وامثالها

تصدق

تصدق في صورة الالزام بشيء فعلا او تركا واما طلب ما فيه
مشقة شديدة ولكن لا على وجه الالزام فلا يعد ضيقا
وحرجا اذ له الترك وحينئذ فان قيل قوله تعالى يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وكذا قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين
من حرج ونحوها من الايات والاخبار تشمل غير الالزاميات
ايض اذ لا شك في ان صوم جميع الدهر مثلا عسر وحرج عرفا ولغة
والله تعالى لا يريد العسر بوجه وما جعل الحرج بوجه كما هو
ظاهر الفعل المنفي فلا يكون مرادا لله تعالى ولا مجعولا منه
لا بطريق الحتم ولا على وجه الندب قلنا الشمول وان كان محتملا
الا ان الظهور العرفي ثم وبدونه لا يخرج عما ورد في الشرع
من المستحبات التي لو اراد المكلف الاتيان بها بالزائد عن العسر
والحرج بمراتب شتى كصوم جميع ايام السنة بل الدهر الا ما استثني
وصرف جميع الاوقات في الطاعات وكما في غير موضع من كلمات
الاصحاب ايض تصريحا بما ذكرنا كما لا يخفى على من راجع اليها نعم
لو كان ارتكاب الشاق موجبا للاخلال في النظام او مفسدة
اخرى كتلف نفس او حدوث مرض كان ممنوعا لهذا الوجه
لا لانه مشقة والله تعالى هو العالم الاصل الرابع اصالة عدم
الاكثر عند دوران الامر بينه وبين الاقل فيؤخذ بالاقل

لانه المتيقن المتفق عليه فرضا وينفى الزائد بالاصل وهو
اما مندرج تحت اصل النفي ان كان المقصود نفي الزائد بحسب
الظاهر او تحت الاصل المعبر عنه بكون عدم الدليل دليلا
على العدم ان كان المقصود نفي الزائد بحسب الواقع علما او ظنا
وبالجملة فهو داخل تحت احد الاصول المتقدمة ولا يخفى
عليك ان حجيته انما هي اذا لم يكن بين الاقل والاكثر ارتباط
كالشك في مقدار الزكوة وفطرة المتكلف ونحو ذلك واما
في صورة الارتباط كالشك في ان الصلوة الواجبة عليه
هل هي مع السورة او بدونها فلا يجري الاصل هنا بل مقتضى
قاعدة الاشتغال وجوب الاتيان بالاكثر وقد مر التفصيل فيه فراجعه
الاصل الخامس اصالة عدم وجوب الاثقل عند دوران الامر
بينه وبين الاخف اما اذا كان الاخف مندرجا تحت الاثقل
فلانه من الاصل السابق الذي مر الكلام فيه واما اذا لم يكن
مندرجا تحته فلقوله تعالى يريد الله بكم اليسر وما جعل عليكم
في الدين من حرج ولا ضرر ولا ضرار وبعثت بالحنفية السمحة
السهلة وانه سبحانه غني والعبد فقير ولا يخفى ضعفه
فان ما هو اثقل من شيء اخر لا يلزم ان يكون عسرا او حرجا او ضررا
ولا ينافي السهولة التي هي اضافية بالنسبة الى سائر الاديان وعلى

الباري

الباري تعالى مع ان التكاليف الطاف موجبة للمنافع الكثيرة
العاجلة والاجلة فلا تعد ضررا ولا يكون فقر العبد مانعا
عنها بل مقتضيا لها وقيل بوجوب الاثقل للاحتياط ولقوله ع
الحق ثقيل مري والباطل خفيف وهذا اضعف من سابقه وقيل بالتخيير
اختاره دام ظله في الاشارات ولا يخفى انه انما يتوجه ان لم
يمكن الجمع بينهما او كان الدوران من جهة تعارض النصين والا
فالمتجه وجوب الجمع لثبوت التكليف ودوران المكلف به بين
المتباينين كما في الظهر والجمعة على ما تقدم تفصيله الاصل السادس
اصالة عدم تقدم الحادث ومرجعها الى استصحاب عدم حدوثه
في الزمن الذي يشك حدوثه فيه فلو كان هناك حادثان
لم يعلم تقدم احدهما على الاخر حكم بمقتضى الاستصحاب بتاخر حدوثهما
الى زمان العلم وهذا وان كان كثيرا ما يلزم الحكم بالتقارن
بينهما في الحدوث الا ان حكم التقارن لا يجري عليهما لان الاصل
بالنسبة اليه يصير مثبتا وهو ليس بحجة على الاقوى وكذا اذا
علم تاريخ احد الحادثين دون الاخر فان مقتضى الاصل وان كان
تاخر حدوث المجهول عن الاخر الا انه ايض يكون اصلا مثبتا
ويأتي تفصيل الكلام فيه في الاستصحاب ان شاء الله الاصل السابع
اصالة عدم اجزاء كل من الواجب والمندوب عن الاخر وهذا مع

ما يتلوه من الاصول مما نقل عن قواعد الشهيد ره وهذا الاصل
راجع الى ما ياتي مفصلا ان شاء الله من اصالة عدم التداخل ان كان
المراد به ان الواجب مثلا كغسل الجنابة انما يجزي عن نفسه
ولا يجزي عن غسل الجمعة وكذا لو اغتسل للجمعة فانه لا يجزي
عن غسل الجنابة فلا يكفي فعل واحد من تكليفين مختلفين احدهما
ايجابي والاخر ندبي بل لا يكفي عن تكليفين مط ولو كانا واجبين
او مندوبين فلا يجزي غسل واحد للجنابة والحيض ولا للجمعة
والزيارة واما ان كان المراد به ان من نوى فعلا واجبا مثل الغسل
الجنابة ثم ظهر انه لم يكن جنبا فالاصل عدم احتساب فعله هذا
عن الندب فلا يحتسب له الغسل المذكور عن جمعة ولا عن زيارة
وكذا لو اغتسل للجمعة ثم ظهر انه لم يكن اليوم يوم جمعة وانه كان
جنبا فان الاصل عدم احتسابه عن الجنابة وبالجملة اذا نوى الوجوب
بفعل ليس واجبا عليه في الواقع بل مندوب او بالعكس كان فعله
هذا لغوا ولا يحتسب له عن شيء منهما اما عما نواه فلعدم مصادفته
الواقع واما عن غيره فلعدم تعلق النية به كان هذا اصلا
اخر بمعنى القاعدة ومستنده الاخبار الدالة على اعتبار النية
كقولهم ع انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى ولا عمل
الا بنية ومراد الشهيد ره هو هذا المعنى بقرينة تعليله الاصل

المذكور بتغاير الجهتين وقوله بعد ذلك وقد تخلف
هذا الاصل في موضع منها اجزاء الواجب عن الندب في صلوة
الاحتياط التي يظهر الغناء عنه وكذا لو صام يوما بنية القضاء
عن رمضان فتبين انه كان قد صامه فانه يحتسب على ذلك ثواب
الندب واما اجزاء الندب عن الواجب ففي مواضع منها صوم
يوم الشك الى اخر ما ذكره هذا ولك ان تجعل الاصل المذكور
بمعنى الاستصحاب فان مقتضى الاستصحاب الحكم بعدم وقوع ما لم يقصد
وعدم حصول الامتثال بما وقع وبقاء الامر الايجابي او الندبي
على حاله ويمكن جعله بمعنى الراجح ايضا نظرا الى ان الغالب كما قيل عدم
صحة الفعل اذا نوى لا على وجهه الواقعي والسند في اعتبار هذا
الرجحان هو ما مر من اخبار النية ولكنها قد تستشكل بعدم دلالتها
على اعتبار الوجه اذ غايتها ان صلاح العمل وقبوله لا يكون الا بالنية
ولا تعرف للنية معنى غير ان يقصد بالعمل التقرب الى الله تع
ولا مدخلية لقصد الوجوب او الندب في ذلك فالمراد بالاخبار
المذكورة ان ليس للمرء من عمله الا ما نواه ان خيرا فخير وان شرا فشر
وان قصد به وجه الله فهو لله ووقع اجره عليه وان قصد به غيره فهو
مما لا ينظر الله اليه كما يشهد به ما روي من ذيل الخبر الثاني فمن كانت
هجرته الى الله تعالى ورسوله فهجرته الى الله تع ورسوله ومن كانت

ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرءة ينكحها فهجرته الى
ما هاجر اليه الاصل الثامن اصالة ان النية فعل المكلف وانه
لا اثر لنية غيره ويجوز النية من غير المباشر في الصبي غير المميز والمجنون
اذا حج بهما الولي وقد يؤثر نية الانسان في فعل المكلف ولها صور
منها ان ياخذ الامام الزكوة قهرا من الممتنع فيمتنع ان تعرى عن النية
فيمكن ان ينوي بجب النية من الامام ع وان كان الدافع المكلف ومنها
اذا اخذ من المماطل قهرا فانه يملك ما اخذه اذا نوى المقاصة وح
لو كان له على مماطل دينان وباحدهما رهن فالتعيين مفوض
الى الاخذ ومنها اذا استحلفه الغير وكان الحالف مبطلا فان النية
نية المدعي فلا يخرج الحالف بالتورية عن اسم الكذب ووبال
اليمين الكاذبة انتهى ومراده ره بالنية هو مطلق القصد
الى الفعل لا نية القربة كما يشهد به ما ذكره في صورة التخلف يعني
ان الاصل كون المؤثر في الفعل هو نية الفاعل لا نية غيره فلو قال
لزوجته انت طالق او بعتك هذا فالمؤثر في وقوع الطلاق
والبيع وعدم وقوعهما هو قصد اللفظ فلو قصد بما ذكره انشاءهما
وقعا ولو قصد الاستفهام مثلا لم يقعا ولو قصد هو الطلاق
مثلا وقصد غيره بقوله هذا الاستفهام او بالعكس لم يؤثر
قصد الغير اصلا ووقع ما اراده اللافظ والمراد بهذا الاصل

في الاصل السابق من الاستصحاب او الراجح او القاعدة ومستند الاخير روايات
الاخبار المتقدمة او السيرة القطعية الجارية في جميع المحاورات والخطابات
من حمل الالفاظ على ارادة لافظيها دون ارادة غيرهم هذا وقد توهم
بعضهم ان مراده بالنية هنا نية القربة فاعترض على الامثلة المذكورة
وصرح بان مثال الصبي والمجنون ليس خارجا عن الاصل لان نسبتهما
الى الولي كنسبة يده ورجله اليه فالفاعل حقيقة هو الولي وهما الة
لفعله ونيته امر قلبي قائم به وقال في مثال الزكوة ان المكلف المقهور
الدافع للزكوة ان لم يحصل منه نية القربة لم يكن دفعه عبادة حتى
يؤثر فيها نية الامام في فعل الخالي عن النية وعدم وجوب الدفع عليه
مرة اخرى لا يستلزم كون دفعه عبادة لان الزكوة لها حيثيتان الاولى
كون دفعه عبادة والثانية كونها دينا لازم الاداء وعلى الاولى يشترط
بالقربة ويمتنع ان تعرى عنها واما على الثاني فلا فدفعه حيث
لم يقصد به التقرب ليس عبادة ولكن لما وصل المال الى الفقير لا يجب
الاعادة فالنظر الى ان كون هذه الصورة ايضا خارجة عن هذا الاصل
لا وجه له ظاهرا انتهى ملخصا وبه يعلم ما مر من ان مراد الشهيد ره
بالنية هو مطلق القصد كما هو الظاهر منه لا نية القربة
كيف ومن الظاهر ان المقهور لا يصير ممتثلا بنية القربة الصادرة
من غيره وان تكليف انسان بعمل لاصلاح عمل غيره غير صحيح عقلا

بعضهم بانه خارج عن قانون الشريعة وح فكيف يقول به الشهيد ره
بل مراده ان الواجب على الآخذ ان ينوى بما اخذه كونه زكوة
ليحل تصرفه فيه بغير اذن مالكه واما ما ذكره في مثال الصبي والمجنون
من كونهما اثنين للولي وان هذا غير خارج عن الاصل فبعيد جدا
والتحقيق ان نية الولي تؤثر في عملهما واى تاثير اعظم من ان يصير عملهما
بانضمام نية الولي اليه صحيحا كاملا يرجع ثوابه اليه فهذه الصورة ايضا
خارجة عن الاصل كما بعدها وانما افردها الشهيد ره عنها لانها
مما لا كلام فيها كما صرح به بعضهم ولان ما اثرت فيه صار بمنزلة
عمل صاحب النية ولو كان صحابة على الاصل لجرى مثل هذا العمل
في صوم الصبي والمجنون وصلوتهما وسائر اعمالهما ايضا بان يامرهما
الولي بتلك الاعمال وينوى هو لهما فيصير عملهما بذلك عملا صحيحا يرجع
ثوابه اليه مع انه ليس كذلك بل انما ثبت ذلك في خصوص حجهما بالدليل
ولولاه لم يحكم به فيه ايضا الاصل التاسع اصالة السلامة من العلة
واقول هذا الاصل راجع الى الاستصحاب ان كان المراد بالعلة
العلة الحادثة في الشيء بعد ان لم تكن موجودة فيه والى الغلبة
ان كان المراد السلامة من العلة بحسب اصل الخلقة والاول حجة
لادلة الاستصحاب واما الثاني فغايته الظهور او الظن وحجيته
تحتاج الى الدليل ولا دليل في المقام وان بالغ صاحب القوانين ره في حجيته
وادعى ان الحمل

وادعى ان الحمل على الاعم الاغلب قاعدة يشهد به العقل والعرف
والاخبار ولكنه ليس كذلك فان مبنى ما ذكره على حجية مطلق الظن
وقد ابطلناه في محله الاصل العاشر اصالة عدم تحمل الانسان عن غيره
ما لم يأذن له فيه والظاهر بقرينة الاستثناء كما صرح به بعضهم
ان الانسان لا يكلف بعمل غيره ولا يقوم عمله مقام عمل غيره الا
باذنه قال وهذا يحلل الى اصلين اصالة عدم تكليف انسان بعمل اخر
واصالة عدم قيام عمل انسان مقام عمل اخر وهما قطعيان اما الاول
فلاصل البرائة واما الثاني فلان الشغل اليقيني لابد فيه من البرائة اليقينية
ولا برائة الا بتولي العمل بنفسه اذ هو المعقول من التكليف
والاشكال بان هذا الاصل لا دليل عليه لا وجه له نعم يرد على الشهيد ره
بناء على المعنى المذكور انه لا وجه لاعتبار اذن الغير اذ لا دخل له
في شيء من الاصلين المذكورين كما هو واضح انما المدار على اذن الشارع
وتنزيل كلامه على اذن الشارع مع شدة بعده ينافي جميع ما استثناه
عن هذا الاصل كتكليف الولي بصلوة الميت وصيامه وتكليف
الاب بجهاد ولده الصغير والغني بفطرة من يعول به وقيام قرائة
الامام مقام قرائة المأموم وغير ذلك مما استثناه عن الاصل
مع انها مما اذن الشارع فيها ثم قال وكان الشهيد ره يريد ان الاصل
هو ان الانسان لا يتولى عمل غيره ويباشره ويتحمله عنه من

(استثنى)
او ايقاع او هدم او بناء او غير ذلك من الاعمال الا باذنه على ما
(ان يريد انه)
فان فيه تولية عمل من دون مراعات اذن وليس بالبعيد ان
الانسان لا يتكلف لغيره ولا يتحمل عنه عملا لما يتوافقا عليه بحيث
يرضى المتكلف وباذنه المتكلف له كالاجارة والوكالة والضمان
والحوالة والامانة ونحو ذلك واقتصر على ذكر الاذن لظهوره
في الاستيذان ورضى الآخر وح يحسن استثناء ما ذكره فانه تكلف
بدون تراض واصالة الاصل المذكور ظاهرة لاصل البرائة ولكن
في كون ما استثنى عد الاول خارجا عن الاصل نظر اذ لا تحمل
عن الغير وانما هو تكليفه ابتداء باعتبار الغير انتهى الاصل الحادي
عشر ان الاصل في الميراث النسبي التولد فمن ولد شخصا يترتب عليه
طبقات الارث وفي الميراث السببي الانعام بالعتق او الضمان او الولاء
قال بعضهم ان مراده بالاصل هنا معناه اللغوي اعني ما يبتنى عليه فان
العلة التي يبتني عليها النسبي هو التولد والعلة التي يبتنى عليها السببي
هو الانعام وان كان له علة اخرى وهي الزوجية ولم يتعرض لها
لعدم ترتب بينها وبين غيرها بل تجامع الجميع وقوله فمن ولد شخصا
الخ يريد ان المولود اذا ولد امكن ملاحظة الطبقات الثلث باعتباره
فهو بالنسبة الى ابيه من الطبقة الاولى والى اخيه واخته من الثانية
والى ابن اخيه او ابن اخته من الثالثة وهو معنى ترتب الطبقات عليه
الاصل الثاني

الاصل الثاني عشر ان الاصل في هيئات المستحب ان تكون مستحبة
لامتناع زيادة الوصف على الاصل وقد خولف في مواضع منها
الترتيب في الاذان وصفه الاصحاب بالوجوب ومنها رفع اليدين
بالتكبير في جميع تكبيرات الصلوة وصفه المرتضى بالوجوب ومنها
وجوب القعود في النافلة او القيام تخييرا ان قلنا بعدم جواز الاضطجاع
وهذا في ترتيب الاذان بالوجوب بمعنى الشرط ومنها وجوب الطهارة
للصلوة المندوبة ويسمى الوجوب غير المستقر انتهى وقد ذكر بعضهم
في بيان الكلام المذكور ان امتناع زيادة الوصف على الموصوف باعتبار
لزوم اجتماع النقيضين اذ الموصوف مع الصفة التي هي في الحقيقة
جزء صوري اذا كان الاتيان بهما معا مستحبا فلو جاز ان يكون الاتيان
بالصفة مع ذلك واجبا لزم اتصافها بالاستحباب والوجوب في حالة
واحدة فكان الاصل على هذا بمعنى الراجح القطعي ثم اورد بانه ان اراد
بقوله ان تكون مستحبة ظاهره منعنا مخالفة الامثلة المذكورة
لهذا الاصل اذ الهيئة في جميعها مستحبة ايضا لجواز ان يتركها بترك ذيها ان
بها لا ان يبقى على الاستحباب ولو بما يجامعه من اللزوم الشرطي كما يشعر
بها الاستثناء منعنا ثبوت هذا الاصل اذ لا دليل عليه بل الاصل بالعكس
وهو وجوب هيئة المستحب بالوجوب الشرطي الذي هو عبارة عن
لزوم الاتيان بها مع المركب وان كان الكل مستحبا وذلك لان العبادة

توقيفية والاصل فيها المنع بحرمة التشريع فاذا وضعت على هيئة
امتنع الاتيان بها على هيئة اخرى للاصل المذكور والتشريع ثم اورد بان
رفع اليدين فى التكبير ليس هيئة له وانما هو على القول بوجوبه لغو مقارن
للتكبير انه قلنا بان لخلف مداخله وانتهائه باشتمالها متصل به ان قلنا
بانه بعده انما هيئة التكبير هيئة قولنا الله اكبر واقول مثله الطهارة
للصلوة المندوبة فانها ايضا ليست هيئة لها وهو ظاهر وكان الشهيد
اراد بهيئة المستحب هنا الامور المتعلقة به المطلوبة لاجله من اجزائه
وشرايطه وادابه ونحوها لا خصوص الهيئة التى هى جزء صورى
وبه يندفع ما اورد عليه فى رفع اليدين والتكبيرة واما ما
عليه اولا فيمكن دفعه ايضا بان مراده ان هيئة المستحب وما يتعلق
به انما تكون مستحبة ولا يتصف بالوجوب الشرطى بمعنى بطلان العمل
بدون تلك الهيئة وذلك لان توابع الشئ ومتعلقاته من حيث
تابعيته له مرتبطة به لا يزيد حكمها عن حكم متبوعها بل انما الحكم واحد
يثبت للمتبوع اصالة وللتوابع تبعا وهذا امر عقلى قطعى بل قاعدة
كلية غير مخصصة ولو فرض قيام دليل على وجوب شئ من توابع
المستحب ومتعلقاته كان كاشفا عن عدم كونه تابعا وانه شئ
مستقل غاية الامر ان ذلك المستحب صار سببا لوجوبه وهذا لا
منه وبالجملة فهيئة المستحب من حيث انها هيئة وصفة له

بالوجوب

بل هو جائز الترك دائما فان تركها مع معروضها فلا اشكال وان
فقط بان اتى بالمستحب مجردا عن تلك الهيئة لم يكن معاقبا على
ترك الهيئة اصلا بل لو كان عقاب بواسطة التشريع ونحوه
هو على اتيان ذلك الفعل مجردا عن تلك الهيئة لا على ترك الهيئة
وح فما ذكره من الاصل صحيح واما ما ذكره من الامثلة
فكانه حمل قولهم بالوجوب فيها على ما هو ظاهره من الوجوب الشرعى
فحكم بخروجها عن الاصل المذكور ولكن لما كان القول بالوجوب الشرعى فى
منها خارجا عن التحقيق بل غير معقول على ما بيناه اشار اليه بان الوجوب
فيهما بمعنى الشرط يعنى ان الوجوب فيهما وان كان ظاهرا فى الشرعى فيكونان
خارجين عن الاصل الا انه لفساده ينبغى ان يكون بمعنى الشرطى اما
مثل رفع اليدين والطهارة فلا امتناع عقلا فى تعلق الوجوب
بهما حال التكبير والصلوة فيكون ذلك كاشفا عن استقلالهما بحيث
انهما خارجان عن اصل الفعل المستحب بحسب مادته وصورته
جميعا فتامل وكيف كان فالاصل فى هذا الاصل على الوجه الذى
ذكرناه يكون بمعنى القاعدة التى هى احدى المعانى المصطلحة له
وقد عرفت انها قاعدة عقلية فلا يرد ان اطلاق الاصل هنا
غير صحيح نعم الاصل السابق كان خارجا عن الاصطلاح اذ قدمر
ان المراد به المعنى اللغوى واما الاصول السابقة فقد عرفت

معناها وقد ذكر الشهيد ره فى قواعده اصولا اخر ليس لنا مجال التعرض
فى هذا المقام لبعضها الذى يستدعى زيادة بسط فى الكلام كاصالة
عدم تداخل الاسباب واصالة اللزوم فى البيع ونحوه ولبعضها
كاصالة الحقيقة واصالة عدم الاشتراك محل اخر وهو المبادى
اللغوية وبعضها لا ثمرة مهمة فى التعرض له هنا لوضوح مدركه كاصالة
ان كل واحد لا يملك اجبار غيره واصالة قصر الحكم على مدلول اللفظ
فانه لا يسرى الى غيره

المقصد السابع

فى الاستصحاب وتحقيق الكلام فيه يستدعى رسم مقدمة وثلثة
مطالب وخاتمة اما المقدمة ففى بيان ما ينبغى تقديمه من امور
الاول فى بيان معنى الاستصحاب لغة واصطلاحا فنقول
اما معناه لغة فطلب المصاحبة كما عن ق وفى المجمع استصحب الشئ لازمه
واستصحبت الكتاب وغيره حملته صحبتى ومن هذا قيل استصحب
الحال اذا تمسكت بما كان ثابتا كانك جعلت تلك الحال مصاحبة
غير مفارقة انتهى واما اصطلاحا ففى الزبدة انه اثبات
الحكم فى الزمن الثانى تعويلا على ثبوته فى الزمن الاول وعن التنقيح
انه الحكم على وجود الشئ او عدمه فى الحال للعلم بوجوده او عدمه
فى الماضى وعن شرح الوافية للسيد صدر الدين انه اثبات ما علم
تحققه فى الزمان الاول فى الزمان الثانى لظن بقائه فيه وعن

الفضلاء

الخطاء انه الحكم باستمرار ما كان الى ان يعلم زواله وفى القوانين
كون حكم او وصف يقينى الحصول فى الان السابق مشكوك البقاء
فى الان اللاحق وفى الكل نظر اما فى الاول فلوجوه احدها
ان الاثبات ليس جنسا للاستصحاب لانه فعل المثبت والاستصحاب
من الادلة فلا يصح حمله عليه مع انه يلزم اتحاد الدليل والمدلول
اذ الاثبات فى الزمن الثانى يحتاج الى دليل وهو الاستصحاب
على انه يصح قولنا الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب ولا يصح
الاثبات حجة ويجب العمل به وايضا لا منافرة فى قولنا يجب اثبات
الحكم فى الزمن الثانى مع ظهور المنافرة فى قولنا يجب الاستصحاب وتوجيه
بانه تعريف بالغاية فيلزم تعريف ذى الغاية غير موجه
لانه مجاز بلا قرينة مع ان النتيجة ليست غاية للدليل بل للنظر
فيه وثانيها انه لا يشمل استصحاب النفى والجواب بان الحكم
بان الحكم اعم من الايجابى والسلبى وفى استصحاب النفى قد اثبت
الحكم السلبى مدفوع بانه لا يلزم فى استصحاب النفى اعتبار هذا
المعنى وارجاع السالبة الى المعدولة بل كثيرا ما يكون المنظور
فيه نفى الحكم فى الزمن الثانى لانتفائه فى الزمن الاول
وثالثها ان حمل الحكم على خلاف المصطلح خلاف الظاهر وعلى المصطلح
يوجب خروج استصحاب الموضوع عن التعريف والجواب

بان المعنى المصطلح انما هو لنوع من الحكم وهو الحكم الشرعى لا لمطلقه ولذا
لا يصح سلبه مطلقه عن حكم العقل ويصح تقييده الى الشرعى وغيره
وتقييده بها من غير ان يكون فيه خروج عن الظاهر مدفوع بان
المنصرف من اطلاق الحكم فى كلماتهم سيما فى مقام ذكر ادلة الاحكام
الشرعية وبيان ان الاستصحاب من جملتها هو المعنى المصطلح
ورابعها ان الظاهر من قوله بعد ملاحظته الزمان الاول
فى ثبوت الحكم فيخرج استصحاب عدم العرف ويظهر ان المراد من
الزمان الاول مجرد مسبوقية الحكم الحالى بالثبوت لا ان من الخصوصية الزمان
مدخلا فى ثبوت الحكم وان كان مسلما الا انه ظاهر من الخارج
لا من التعريف بل التعريف ظاهر فى المدخلية فتامل وخامسها
انه يصدق فى محل اثبات وجوب القضاء بناء على كونه تابعا للاداء
مع انه ليس استصحابا والجواب بان الامر كصم يوم الخميس يحمل
على هذا القول الى امرين امر بالصوم وامر بابقائه عن يوم الخميس
فاذا لم يمتثل الثانى يتجه وجوب القضاء بالامر الاول فالتعويل
فى اثبات وجوب القضاء على الامر الاول لا التعويل على وجوب
الاداء مدفوع بان التعويل فى الاستصحاب ايضا ليس حقيقة على
الثبوت فى الزمن الاول بل على الغلبة او الاخبار مثلا لكن لما
ثبت بها ان كل ما ثبت بوجه صار الثبوت فى الاول بمنزلة الجزء

الاخير للعلة التامة اذ بتحققه يحكم بالثبوت فى الزمن الثانى فصار
الاثبات فى الزمن الثانى للتعويل على ثبوته فى الزمن الاول وهناك
ايضا لما ثبت انه كلما وجب الاداء وجب القضاء صار وجوب الاداء
بمنزلة الجزء الاخير للعلة فيصدق ان اثبات وجوب القضاء
للتعويل عليه فينتقض الحد طردا وسادسها انه ينتقض طرده
ايضا بما اذا ثبت التلازم عقلا او شرعا بين ثبوت الحكم فى الزمن الاول فيصدق
عليه الحد مع انه ليس من المحدود واما فى الثانى فلما قلنا فى الاول
الا انه ينقض عنه بعدم ورود الثانى والثالث ويرد عليه
بان لحاظ العلم يوجب انتقاض الحكم العكس اذ قد يكون ثبوت وجود الشىء
او عدمه فى الماضى بدليل ظنى او تعبدى كالبينة فى اثبات العدالة
او الفسق او نحوهما واما فى الثالث فلجميع ما فى الاول لا الثالث
مع انه قد اخذ فيه العلم والظن وفى الاول ما مر فى الثانى وفى الثالث الى
انه قد لا يكون بقاء الحكم مظنونا مع انه يستصحب تعبدا للاخبار واما
فلا فلما فى الاول مع الاخيرين مبنيا على انه لا يعتبر الظن فى زوال
الشىء المستصحب كما لا يعتبر فى ثبوته اولا مضافا الى انه ينتقض
طرده ايضا بما اذا حكم بالاستمرار لدليل خاص يدل عليه واما فى الخامس
فلان كون حكم او وصف لحكم ليس من الاستصحاب فى شىء
بل انما هو مما يجعل المحل صالحا لاجراء الاستصحاب فالحق المعلم

اختلف الناس فى استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم فى وقت
ثم يجىء وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم والظاهر
ان المراد بالحكم ما يعم التكليفى والوضعى وبالوصف ما يعم الموضوعات
الصرفة والاستنباطية ويمكن تخصيص الحكم بالتكليفى وادراج
الوضعى فى الوصف وكيف كان فيرد على الحد المتقدم ما مر وكذا
يرد بعض الايرادات السابقة ايضا ثم ما يقتضيه التامل فى كلماتهم
ان يقال ان للاستصحاب عندهم معنيين احدهما اثبات الحكم فى الزمن
الثانى كما هو صريح كثير من التعريفات وهو المراد من قولهم استصحاب
الحالة السابقة وقولهم يستصحب ونحوه مما يشتق من هذه المادة
وثانيهما القاعدة الشرعية او العقلية التى هى بقاء ما كان على
ما كان قال فى الذكرى على ما نقل عنه الخامس اصالة بقاء ما كان
ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الاجماع وقولهم الاستصحاب
حجة والاستصحاب ويجب العمل بالاستصحاب ينطبق على هذا
المعنى وهذا هو الذى يحاول تعريفه فى المقام لانه الذى من جملة
الادلة ولذا يكون تعريفه بالمعنى الاول فاسدا ويمكن
ان يجعل المعنى الثانى عبارة عن نفس ثبوت الحكم فى الزمن
الاول فانه حجة ودليل على ثبوته فى الزمن الثانى ومقتضيه
لكن الا انه لا بد من تقدير فى قولهم يجب العمل بالاستصحاب
اى بمقتضاه

اى بمقتضاه والى هذا المعنى ينظر التعريف الخامس الثانى
فى اقسام الاستصحاب وهى كثيرة لان المستصحب اما وجود شىء
او عدمه وعلى كل فذلك الشىء اما من الاحكام او الموضوعات
فالاحكام اما تكليفية او وضعية والموضوعات اما صرفة
او استنباطية فهذه ثمانية وثبوت المستصحب فى الزمان الاول
او انتفائه فيه اما بدليل شرعى او عقلى او غيرهما والاول اما
اجماع او غيره فهذه اربعة تضرب فى الثمانية وان لم يجر
كلها فى كلها كما لا يخفى يحصل اثنان وثلثون وعلى كل منها فالشك
الحاصل فى الزمان الثانى فى بقاء الحكم اما باعتبار الشك
فى المقتضى او فى وجود المانع او فى مانعية الموجود ويعبر عنه
عنه بقلح العارض كما يعبر عن سابقه بعروض القادح فهذه
ستة وتسعون ويمكن جعلها اكثر من ذلك ايضا نظرا الى نقل
الخلاف فى الموضوعات الصرفة ان كانت من الاعداد او من
اجزاء الزمان فتصير الموضوعات الصرفة بهذا الاعتبار
اقساما ثلثة والموضوعات الاستنباطية ايضا قسمان لان
اجراء الاستصحاب فيها اما لاثبات الدلالة او لرفع المعارض
بعد ثبوتها فيصير اقسام الموضوعات خمسة وترتقى الاقسام
الى مائة وثمانية وستين وان لوحظ انقسام الشك فى ثلج

١٢ المستصحب

العارض ايضا الى اثنين او ثلثة او نفي الاقسام الى ضعف ماذكر
او الى ثلثة امثاله ولكن لا يعجبني تكثير الاقسام اذ لا فائدة فيه
مع ان بعض الاقسام مجرد احتمال لا تحقق له على ان الخصوصيات
الموجبة لتكثير الاقسام غير منحصرة فيما ذكر نعم لما كان بعض هذه
الاقسام محل الخلاف وبعضها مما يوجب زيادة ايضاح في الالفاظ
المتعارفة بينهم كقولهم استصحاب حال الشرع واستصحاب حال
العقل ونحو ذلك لم يكن باس بتكثير الاقسام ثم لا يخفى ان استصحاب
الحال عبارة عن استصحاب الحالة السابقة مطلقا فيشمل جميع الاقسام
المذكورة واستصحاب حال العقل ليشمل جميع ما ثبت بالعقل
من وجود او عدم موضوع او حكم واستصحاب حال الشرع يعم
جميع ما ثبت بالشرع كذلك واستصحاب حكم الشرع جميع الاحكام
الشرعية من تكليفي او وضعي وجودي او عدمي واستصحاب
حكم النص جميع ما ثبت بالكتاب والسنة واستصحاب
حال الاجماع جميع ما ثبت بالاجماع واستصحاب الموضوع جميع
اقسام الموضوع صرفا كان او استنباطيا وربما يخص الاول
في كلماتهم بما عدا استصحاب حكم الاجماع بالمعنى الاتي كما عن
ابن الحاجب والثاني باستصحاب البراءة ويطلق استصحاب
العدم والثالث باستصحاب حال الاجماع او بما عدا استصحاب

حال العقل

حال العقل والرابع والخامس بالمتفق عليه (في نسخة والسادس) اما حكم به السابع عند الشك
باستصحاب حكم وضعي ثبت بدليل شرعي او مخصوص الاجماع عند الشك
في قدح العارض والسابع بالاستصحاب في الالفاظ اذا عرفت
هذا فنقول التقسيمات الواقعة في كلماتهم للاستصحاب لا يخلو
عن مناقشات ولا باس بالاشارة الى واحد منها واحالة
البواقي عليه لان ما فيها يعلم بما فيه فنقول المنقول عن الشهيد
ان الاستصحاب اربعة اقسام احدها استصحاب النفي في الحكم
الشرعي الا ان يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية
وثانيها استصحاب حكم العموم الى ان يرد مخصص وحكم النص الى ان يرد
ناسخ وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه
وشغل الذمة عند اتلاف او التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها
استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع وفيه اولا بعد ان البراءة
الاصلية نوع من استصحاب النفي في الحكم الشرعي لا عينه كما هو ظاهر
كلامه ان اصل مباين للاستصحاب ولا يعتبر فيه الحالة السابقة
فعدها منه لا وجه له كان عد عدم الدليل ايضا من اقسامه
كما في المعتبر كذلك وارجاعه الى البراءة الاصلية كما عن الذكرى
مدفوع بان المفهوم منه عدم الدليل في الواقع وبراءة الذمة
لا يستلزمه لابتنائها على عدم وصول الدليل وعلى انه حال

من الاستصحاب في شيء وفي توجيه ما ذكره الشهيد (ره)
من ان استصحاب النفي يعبر عنه بالبراءة الاصلية بانه مبني
على المسامحة في العبارة ومراده انه المعبر عنه باستصحاب البراءة
الاصلية وثانيا ان استصحاب حكم العموم والنص داخل في اولهما
في استصحاب الموضوع وثانيهما في استصحاب الحكم ولا وجه لذكرهما بالخصوص
فان الخصوصيات غير منحصرة واما الايراد بان ابقاء حكم العموم والنص
ليس من الاستصحاب كما في الوافية فليس لشيء وثالثا ان استصحاب
حكم الاجماع اعم من استصحاب حكم العموم والنص من وجه فلا يتجه جعله
قسيما لهما كما انه لكونه داخلا في استصحاب الموضوع او الحكم لا يتجه
ذكره بالخصوص كما مر ومن الاجماع في الموضوع ما حكاه السيد
من كون الامر حقيقة في الوجوب والفور شرعا وكذا النهي
في الحرمة والفساد والعام في العموم ورابعا انه يخرج
من هذا التقسيم كثير من انواع الاستصحاب كاستصحاب الموضوعات
الصرفة واستصحاب غير حكم العموم من الموضوعات الاستنباطية
وخامسا ان غير الاول من الاقسام ليس قسيما له بل اقسام منه
وهو استصحاب حال الشرع كذا في الاشارات وهو سهل سيما
بعد ملاحظة انه لم يسم القسم الاول باستصحاب حال العقل
الثالث في بيان محل النزاع من تلك الاقسام فان بعضها مما لا ينبغي

النزاع فيه اصلا كاستصحاب حكم العموم والاطلاق الى ان يرد المخصص
والمقيد واستصحاب حكم النص الى ان يرد الناسخ وظاهرهم
التمسك بذلك من غير تامل وان لم يكن البقاء مظنونا ايضا وعن
الحدائق والدرر نفي الاشكال والخلاف عما ذكر وعن الفوائد
المدنية ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق
الامة بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين اوليهما استصحاب
حكم النص الى ان يرد الناسخ والثانية الاستصحاب عند الشك
في عروض القادح كحياة زيد وغناه وعدالته وفسقه وطهارة
الثوب ونجاسته وكونك على طهارة او حدث وكونه زوج فلانة
او عبد فلان وهكذا وعن جماعة التصريح بنفي الخلاف في استصحاب
النفي المعبر عنه بالبراءة الاصلية وعن بعضهم نفيه عما يتعلق
بالموضوعات اللغوية والالفاظ اذا افاد الظن بل مطلقا في بعضها وسيك
الكلام في نفي الخلاف عن غير استصحاب حال الاجماع في غير موضع
من هذه فتمثال لخصوصه ايضا على ما نقل ان الناس قد اختلفوا
في الاخذ بالاستصحاب والنقل بل عليه وهو نزاع علم في
محققو القوم من المتاخرين والمتقدمين كالمزني والصيرفي
والغزالي وابن الحاجب والعضدي والسعد التفتازاني
والبيضاوي على الاخذ به فجميع هذه الاقسام وهو الذي

عوّل عليه شيخنا المتقدم ابو عبد الله المفيد ره والعلامة والشهيد
وغيرهم واكثر الحنفية والمتكلمين كابي الحسين البصري على المنع وهو الذي
يختاره سيدنا المرتضى ره وكلامهم في ذلك وان كان مطلقا لكن الظاهر
من اقتصارهم في التمثيل على مثال واجد الماء في الاثناء وخروج
الخارج من غير السبيلين وغيرهما من احدهما ان الذي
منعوه انما استصحاب حكم الاجماع وما كانوا ليمنعوا من استصحاب
البراءة الاصلية واستصحاب حكم النص وهو يرجع الى استصحاب
عدم النسخ او من الاستصحاب في الموضوع او مما يسلك سبيله
كيف امره على حكم شرعي حتى يتكلفوا من غير علم ولا يعرفوا المراد
من لفظه ولا يعمه واي اسفارهم وامانتهم [illegible] ومكاتباتهم
واكثر معاشراتهم على ام كيف يمنعون من ذلك واني وعلى الاول يبنى
مدار الشرع وعلى الثالث مدار التفاهم وعلى الرابع مدار المعاشرة
والسعي في الدنيا وبالجملة فلولا الاستصحاب في هذه الاقسام
نظام الدين وفيهم [illegible] الاقسام استصحاب حكم الاجماع كاستصحاب
حكم الطهارة والنجاسة عند الشك في عروض المزيل وذلك
ايضا مما يدور عليه النظام انتهى اقول محصل ما ذكره من اعتبار
الاستصحاب في الاقسام الاربعة والعمل على مقتضاه وان كان
حقا بل مشهورا بل اجماعيا كما نقله ايضا من طرقهم في الفرع على

لا ينافي

عبارت ... باید ...

لا ينافي وقوع الخلاف فيها كما نقله جماعة بل عن الاشارات
الظاهر عموم الخلاف حتى في استصحاب النفي فان الاتفاق على العمل
بمقتضاه اعم من ان يكون من اجله او من امر آخر كالعمومات
كتابا وسنة وظاهر ان الاشكال في احدهما غير الاشكال في الآخر فلا
وبالجملة الظاهر وقوع الخلاف في جل الاقسام المتقدمة بل لا
وقوعه في كلها ايضا غاية الامر انه في غاية الوهن والشذوذ كما
وستعرف ايضا الرابع في بيان الاقوال في المسألة وثمرة النزاع
فيها اما الثمرة فواضحة جدا واما الاقوال فهي كثيرة كما يظهر من
كلماتهم ثالثها الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية رابعها
العكس خامسها الحجية في الاحكام الوضعية دون التكليفية
وقد ينقل قول بالحجية في الاحكام الوضعية دون غيرها ولا
بينه وبين ما نقلناه ان الامور الخارجة عن الاحكام من
ومتعلقاتها تكون مسكوتا عنها على ما نقلناه وعلى هذا القول
منه بحجية بحث الغير في قوله دون غيرها وقد نقل هذا القول
في الفوائد ولكن مراده به هو ما نقلناه وان تسامح في التعبير
كما هو ظاهر لمن نظر في كلماته وقد نقله صاحب الفصول ايضا من غير
تعيين لقائله وجعله ثامن الاقوال التي نقلها ثم قال وتاسعها
عكس ذلك ولم يعين قائله ايضا وقد نقل القول الذي نقلناه

وهو سابع الاقوال في كلامه على غير ما نقلناه حيث قال سابعها
التفصيل بين الحكم الطلبي فلا يجري فيه والوضعي فيجري فيه وقال
نقل ذلك عن بعض وجعل الفرق بينه وبين الثامن في الاباحة
ايضا مضافا الى ما ذكرناه من الامور الخارجية نظرا الى خروج
الاباحة ايضا عن الطلبي ثم قال ولعلهما يعني القولين السابع
والثامن متحدان والمغايرة من التسامح في النقل واقول ما ذكره
بقوله ولعلهما احسن ولكن مغايرة القول السابع الذي نقله عن بعض
لما ذكرناه من القول الخامس الذي ستعرف من التسامح في النقل
فالاظهر ان ما عده قولا سابعا وما عده ثامنا كلاهما متحدان
مع القول الخامس الذي ذكرناه ومع ما عده تاسعا هو عكس
ذلك ينبغي ان يكون سادس الاقوال في كلامنا واما سابعها
فهو حجية استصحاب حال غير الاجماع فقط وثامنها الحجية في الحكم
الشرعي اذا ثبت استمراره الى غاية معينة فحصل الشك في حصول
الغاية او عروض ما يشك في صدقها عليه دون غيره وتاسعها
الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت استمراره وشك في حصول رافعه
المعلوم الرافعية دون غيره وعاشرها الحجية في النفي الاصلي
دون اثبات الحكم الشرعي وعن التفتازاني وهذا ما يقولون انه حجة
في الدفع دون الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح

لبقاء

انه مختار صاحب الوافية ... بل الظاهر منها ايضا الاتحاد وان المغايرة

ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه واورد عليه بان بقاء ملكه
استصحاب لحكم شرعي فينبغي ان يفرع عليه ما ذكره صدر الشريعة
في تنقيحه حيث اختار انه حجة في الدفع لا في الاثبات وفرع عليه ان
حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح لنفي ارث الغير عنه دون ارثه
عن مورثه وحادي عشرها انه حجة في الموضوعات والمتعلقات
وفي نفس الحكم ايضا بالنسبة الى النسخ فاذا شك في نسخ حكم يبقى الحكم الى
ان يثبت نسخه ثاني عشرها انه حجة فيما اذا كان الشك في عروض القادح
لا في قدح العارض ثالث عشرها انه حجة في ابقاء العموم والاطلاق
ونفي الوجوب لا في نفس الحكم ولا في نفي العزم بل يجب التوقف فيه رابع عشرها
رابع عشرها ما ذكره في القول الرابع بزيادة ما ذكره في الثامن خامس عشرها
ان الحجة من مطلق الاستصحاب هو استصحاب حال العقل ومن استصحاب
حال الشرع استصحاب الامور الخارجية كاليوم والليل والموت والحيوة
وامثالها سادس عشرها انه حجة فيما اذا كان قضية الشرع العلوم
ثبوته وبقاؤه في الوقت المشكوك فيه لولا عروض المانع او منع
العارض دون غيره وهو الاظهر اذا عرفت هذه الامور
فلنرجع الى المطالب الثلثة فنقول المطلب الاول في ادلة الاقوال
المذكورة وما يتعلق بها وتحقيق ما هو المختار منها اما المثبتون
مطلقا فهم اكثر المحققين من العامة والخاصة كما قيل فلهم وجوه

الشيخ ره

احدها ان الباقي في حال بقاءه مستغن عن المؤثر والا لزم تحصيل
الحاصل فيكون الوجود اولى به والا افتقر كذا في مبادي العلامة
ره وتوضيحه على ما في نهايته ان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث
مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة الى المفتقر
اليه اما استغناء الباقي فلانه لو افتقر الى المؤثر لكان المؤثر اما ان يصدر
عنه اثر او لا والثاني مؤد الى التناقض من حيث فرض المؤثر على
الثاني واما الاول فالاثر الصادر عنه اما ان لا يكون هو الموجود
اولا بل امر متجدد فلم يكن المؤثر مؤثرا في الباقي بل في امر حادث
او يكون هو الموجود اولا فهو تحصيل الحاصل واما احتياج الحادث
فالضرورة واما رجحان المستغني عن المؤثر على المفتقر اليه لان
المستغنى لا بد وان يكون الوجود به احق اذ لو كان مساويا للعدم
لاستحال الرجحان الا بالمنفصل فكان يلزم افتقاره الى المؤثر وقد
فرضناه مستغنيا عنه هذا خلف فاذن وجود الباقي راجح على عدمه
واما الحادث فليس احد طرفيه راجحا على الاخر اذ لو كان راجحا
لاستحال افتقاره الى المرجح والا لكان ذلك المرجح مرجحا لما هو في نفسه
مترجح فيكون تحصيلا للحاصل فاذن الباقي اولى بالوجود والحادث
ليس باولى به ولا معنى لظن وجوده الا ان اعتقاد وجوده اولى
فالباقي راجح الوجود بالنسبة الى الحادث ولان الباقي لا يعدم الا

عن

عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر كما يعدم عند وجود المانع كذا يعدم
عند عدم المقتضي وما لا يعدم الا بطريق واحد اولى بالوجود
مما يعدم بطريقين ولا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى بالوجود
انتهى وفيه نظر اما اولا فلان استغناء الباقي مبني على ان علة
الحاجة الى العلة هو الحدوث او الامكان بشرط الحدوث
وهو خلاف التحقيق بل العلة هو الامكان فقط وما يتوهم
خلاف ذلك من بقاء البناء بعد فناء البناء وغير ذلك
ففيه ان البناء ليس علة للبناء بل حركات يده علة لحركات
اللبنات مثلا وانتهاء حركاتها علة لانتهاء هذه الحركات وانتهاء
تلك الحركات علة لاجتماع تلك المتحركات من اللبنات وغيرها على هيئة
مخصوصة واما حفظ تلك الهيئة وامساكها عن التفرق فيبوسه
ممسكة افادها الله الذي يمسك السموات والارض ان تزولا
بقوته وقدرته فحينئذ نقول ان الباقي ايضا يحتاج الى مؤثر والتأثير
انما هو في بقاء الوجود وهو لم يكن حاصلا واما ثانيا فبانا
نرى بالعيان عدم حصول الظن بالمستصحب غالبا كيف وكثيرا ما يكون
بقاء المستصحب مشكوكا بل موهوما واما ثالثا فلان الاصل
حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل كما بيناه في محله
ثانيها ان ما تحقق وجوده في حال ولم يظن طرو ما يزيله كان

الظن ببقاءه بالضرورة والا لما ساغ لعاقل مراسلة من فارقه
ولا السفر الى البلاد ولا الرجوع الى اهل او مال ولا ارسال
هدية او امانة ونحو ذلك بل كان كله سفها ثالثها ان الغالب
الاشياء باقيا مستمرا على ما كانت اولا وان كان فيها تفاوت بحسب استعدادها
استعدادها المدة البقاء فما لم يعلم بقاءه ويكون مشكوكا يلحق
بالغالب فيظن بقاءه ايضا فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب
رابعها ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان
الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمن الثاني جائز الثبوت
كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن عن احد طرفيه
الى الاخر للمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون
بقاءه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد خامسها ان البقاء لا يتوقف
الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقي له بخلاف التغير
فانه يتوقف عليهما وعلى تبدل الوجود بالعدم وما يتوقف
على شيئين اغلب في الظن مما يتوقف على الثلثة اقول مال هذه
الادلة كلها الى واحد وهو ان الثابت اولا مظنون البقاء والعمل
بالظن واجب الا ان ظن البقاء يقرر تارة بان الباقي مستغن
عن المؤثر واخرى بما نقلناه عن النهاية من ان الباقي لا يعدم
الا عند وجود المانع الخ فانا لنا باحد الوجوه الاربعة الاخر

والكل

والكل مندفع بالاخير مما اجبنا به عن الدليل الاول
سادسها اجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك
في انه هل طرء ما يزيله ام لا وجب الحكم بالبقاء على ما كان اولا
فيحكمون بوجوب ابقاء الطهارة والحدث عند الشك في وجود
ما يزيلهما وبابقاء الزوجية عند الشك في وجود الطلاق
وبعدمها عند الشك في حصولها وبان من تحمل شهادة يبني
على بقاء ما شهد به وان من غاب يحكم ببقاءه وان انقطع خبره
فلا تقسم امواله ويعزل نصيبه من مال مورثه الى غير ذلك
ولولا القول بالاستصحاب لكان حكمهم بذلك ترجيحا لاحد طرفي
الممكن من غير مرجح وهو باطل وفيه ان دعوى الاجماع في جميع
صور الشك في ط بان الزائل ممنوعة بل قد يمنع مط نظرا الى
وجود المنكر مط نعم لا يبعد تحقق الاجماع في صورة الشك
في النسخ او التخصيص او التقييد ونحو ذلك الا انه لا يثبت الكلية
كما هو المدعى فان الشك في المقتضي وفي فقد المانع خارج
باقسامهما عن مورد الاجماع ودعوى ان الحكم بالبقاء في مورد
الاجماع انما كان للاستصحاب والاعتماد على الحالة الاولى حم اذا الظن
به لو سلم ليس بحجة والقطع به غير حاصل ولعله كان اعتمادهم
على دليل اخر في الصورة المذكورة من سيرة قطعية او

او نحو ذلك فلا يلزم الترجيح بلا مرجح والمناط ايضا غير منقح لتحقق
الفرق بين الصورتين اذ الاستصحاب في صورة الشك في عروض
القادح كحدوث الحدث يتفرع عليه بقاء الطهارة الثابتة وفي
صورة الشك في قدح العارض كما اذا شك في صورة خروج المذي
في كونه ناقضا يستنبط منه حكم شرعي اخر ايضا وهو عدم
كون المذي ناقضا وعدم القول بالفصل ايضا غير موجود
لفرق جماعة كثيرة بينهما سابعها ان العلماء مطبقون على
وجوب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية حيث لا دلالة
شرعية على خلاف ذلك ولا معنى للاستصحاب الا هذا وفيه بعد
تسليم الاطباق ان العمل بمقتضى البراءة غير العمل بالاستصحاب
ولذا قال بحجية الاول من لم يقل بحجية الثاني ولو اريد استصحاب
البراءة ففيه بعد تسليم عدم خروجه عن محل النزاع انه لا يثبت
الكلية كما عرفت ثامنها ان الظاهر المصرح به في كلام جماعة من المحققين
ان معظم اصحابنا على الحجية والاصل فيما صار اليه المعظم الحجية
الشهرة ونسبة صاحب الوافية عدم الحجية الى المعظم لا يكافئ
قول الجماعة وفيه منع حجية الشهرة تاسعها حصول الفرق
الضروري بين الشك في الابتداء والاستمرار وفيه انه
ان اراد حصول الفرق في الحجية والعدم فهو اول الدعوى

ودعوى الضرورة مجازفة وان اراد حصوله في غيرها فهو غير نافع عاشرها
ان المقتضي للحكم الاول ثابت لانه المفروض والعارض وهو احتمال تجدد ما يوجب
زوال الحكم لا يصلح رافعا له لانه يعارضه احتمال عدمه فيتدافع
كل بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع وفيه ان المفروض
هو ثبوت المقتضي في الجملة وهو غير نافع واما ثبوته في الزمن
الثاني ايضا فهو غير مفروض بل ربما يكون مشكوكا ولو فرض ثبوته
فاحتمال عدم تجدد المانع لا يمنع عن احتمال تجدده وانما المانع منه
العلم بعدم التجدد وهو غير حاصل غاية الامر حصول الظن به
وهو غير معتبر كما مر في الجواب عن الدليل الاول حادي عشرها
انه لو لم يكن حجة لسد باب اثبات النبوة لان اثباتها انما هو بالمعجزة
التي هي فعل ما يخرق العادة فلو لم يستصحب بقاء العادة لم يكن المعجزة
خارقة لها فلم يثبت النبوة وفيه ان دلالة المعجزة قطعية وليست
مبنية على الاستصحاب الذي غايته الظن بل بقاء العادة في عدم
تغييرها معلوم بالعلم العادي الذي لا يحتمل العقل خلافه لكنك
بعد ملاحظة العادة وان احتمله قبلها ومجرد امكان الخلاف
لا يقدح في حصول العلم كتجويز صيرورة اواني البيت
فضلاء محققين في العلوم نظرا الى قدرة الله تعالى
ثاني عشرها انه لو لم يكن حجة لما صح التمسك في اثبات

الاحكام الشرعية بالكتاب والسنة لتوقف الاستدلال بالادلة
اللفظية غالبا على التمسك باستصحابات كثيرة كاصالة عدم النقل
وعدم الاشتراك وعدم القرينة ونحو ذلك وهي بط اجماعا
وفيه ان التمسك بالاصول المذكورة ليس من باب الاستصحاب
بل من باب حصول الظن فالاصل هنا بمعنى الظاهر واعتبار
الظن في اللغات من المسلمات ولو سلم ان التمسك هنا بطريق
الاستصحاب فهو لا ينفع في اثبات الكلية ثالث عشرها
انه لو لم يكن حجة لتظافرت الاخبار في المنع عنه كالقياس
وفيه ان عدم البيان يكفي في عدم الحجية ولا يحتاج الى المنع نعم
مقتضى الرافة فيما يعم به البلوى المنع لعدم الوقوع في المفسدة
كما في القياس واما الاستصحاب فشاع العمل به بين الاصحاب
وثبت اعتمادهم عليه كما في استصحاب حكم النص واستصحاب
الموضوع كالحيوة والزوجية ونحو ذلك فنقول بحجيته لان عدم
نهيهم ع عنه دليل على صحة الاعتماد عليه واما غير ذلك مما لم يكن
شائعا بينهم فالعمومات الناهية عن العمل بغير العلم كافية في المنع
ولا حاجة الى المنع عنها بخصوصها لعدم شيوعها كما لم ينبه على
الاستحسان والمصالح المرسلة بالخصوص ايضا رابع عشرها
طريقة اهل العقول فان بناءهم في الامور العادية والشرعية

جميعا على الاستصحاب وقد قررهم المعصوم فيكون حجة وفيه
منع بنائهم عليه كلية اولا ومنع التقرير ثانيا كما يظهر مما
ذكرناه انفا خامس عشرها النبوي وهو ان الشيطان
يأتي احدكم فينفخ في اليته فيقول احدثت احدثت فلا ينصرفن
حتى يسمع صوتا او يجد ريحا دل بعدم الالتزام لاحتمال
الخصوصية مع ارساله فالضعف سادس عشرها
الاخبار المستفيضة منها صحيحة زرارة قال قلت له الرجل
ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء
فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا
نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان
حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد
نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين
من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه
بيقين اخر وجه الاستدلال بهذا الخبر بعد ما ذكر
في دليل القول السابع والثامن بان النهي ظاهر في التحريم وهو
بناء على فتح الاجماع عليه ظاهر من جواز الاحتياط فيما اذا
يتيقن بالاخر فعلم ثم شك فيه منه او جوبه وبان
اللام في لفظ اليقين والشك للاشارة الى المعهود المذكور

سابقا وهو اليقين بالطهارة والشك في الحدث والجواب
عنه ان ما يأتي في دليل القول بان مع جوابه وظهور النهي
هنا في التحريم لورود مورد توهم الوجوب فيفيد رفع الوجوب
لا اثبات الحرمة او المراد التحريم بقصد الوجوب واما اللام
فهي على الاظهر حقيقة في تعريف الجنس وهو هنا مستتبع للعموم
لان من نقض فرداً من اليقين بفرد من الشك فقد نقض طبيعة
اليقين بطبيعة الشك مع انه في سياق النفي وفي التأبيد ايضا
تأييد لذلك بل قيل بتنصيص عليه والمعنى لا تنقض هذا الجنس
بهذا الجنس في موضع اصلا كما تقول لا تقدم الجاهل على العالم ابداً
ولا حاجة للحمل على الاستغراق لبعد انه بعيد ظاهر في رفع الايجاب
الكلام وهو خلاف المراد فيحتاج في رفعه الى الحمل على السلب الكلي
من قبيل قوله تعالى لا يحب كل مختال فخور كما انه لا اتجاه لما ذكره
المورد من الحمل على العهد لان سبق المعهود انما يجعل الفاء
صالحاً لارادته ولا يعين الحمل عليه نعم ربما يوجب الاجمال اذا
تساوى الاحتمالان وهنا ليس كذلك لظهوره في الجنس حداً ولا
السياق على انه داع طاوعلة كلية كما يشهد لذلك قوله ع فيها
بانك لا تعتد بالشك في حال من الحالات وسابق ما حرره
في غير مورد خاص كما في الخصال عن امير المؤمنين ع

ممن كان

من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض
اليقين وعن الصادق عنه ع من كان على يقين فاصابه شك
فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك على انه لو خص
الحكم في الصحيحة بمورد السؤال كان مفاد الكلام ان يقين
الوضوء لا ينقض بالشك في الحدث وهو عين ما افاده الكلام
السابق فيكون تكراراً وتأكيداً والتأسيس اولى منه مع ان المعهود
هو اليقين الشخصي المتعلق بوضوء شخصي وكذا في طرف الشك
وحمل اللام على خصوص الشخصين في غاية البعد ومن الاخبار
صحيحة الاخرى عن احدهما ع قال واذا لم يدر في ثلث هو او اربع
وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض
اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر
ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد
بالشك في حال من الحالات ومنها موثقة عمار اذا شككت فابن
على اليقين قلت له هذا اصل قال نعم ومنها رواية محمد القاساني
قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان
هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر
للرؤية ومنها ما مر انفاً عن الخصال والبحار الى غير ذلك
من الاخبار الواردة في موارد كثيرة والقدح في سند بعضها

مدفوع بالانجبار بالشهرة فتوى ورواية كما ان القدح في دلالة
بعضها ايضاً مدفوع بما سمعت نعم الذي يرد في المقام هو ان هذه
الاخبار التي هي العمدة في حجية الاستصحاب دون غيرها مما مر
لا تدل على حجيته مطلقاً بل انما تدل على الحجية فيما اذا كان الشيء الثابت
اولاً مما علم انه يبقى الى عروض الطارئ او قلع العارض سواء كان
العلم بذلك من عادة او شرع كاجماع او نص فالاول كحيوة الغائب
والثاني كوجوب التقليد على العامي فان الاجماع منقول على ان
على ان وجوب التقليد مستمر عليه الى ان يتمكن من الاستنباط
المعتبر شرعاً وقد اختلفوا في انه هل هو اذا بلغ درجة الاجتهاد
المطلق او يكفي فيه التجزي فيصح التمسك للاول بالاستصحاب
وكذا نقل الاجماع على ان فتوى المجتهد الجامع للشرائط حجة ما دام
مستمرة الى حصول المانع وقد اختلفوا في ان موت المفتي او نسيانه
لدليل فتواه هل يكون مانعاً ام لا فيصح التمسك للثاني بالاستصحاب
والثالث كالطهارة والنجاسة والملكية والزوجية وامثالها
فان المستفاد من ادلتها ان الشارع حكم بدوامها الى ان يحصل
مزيل بعينها فيتمسك ح باستصحاب الطهارة بعد خروج
المذي وباستصحاب النجاسة في الماء القليل المتنجس بعد اتمامه
كراً وباستصحاب الملكية اذا شك في زوالها بالمعاطات مثلاً

في تحقيق ما يدل عليه الاخبار

وباستصحاب

وباستصحاب الزوجية اذا تحقق بصيغة الماضي او بلفظ خلية وبرية وهكذا
واما اذا لم يكن هناك شيء يقضي بالبقاء لم يتجه فيه التمسك بالاستصحاب
كحق الشفعة فانه ثابت في الشرع في الجملة واما انه باق مستمر
فلم يقم دليل عليه وقد اختلفوا في فوريته وعدمها وقد يتمسك للثاني
بالاستصحاب وهو غير جيد وكذا بعض انواع الخيار التي اختلفوا
في فوريتها وعدمها ايضاً وكذا الاحكام المغياة بغاية زمانية
اذا شك في الغاية انها متقدمة او متأخرة كالصلوة التي اختلفوا
في اخر وقتها وكغسل الجمعة حيث اختلفوا في انه يمتد الى الزوال او الى
الغروب فانه لا يتجه التمسك فيها بالاستصحاب الى الزمن المتأخر اذ لم
دليل على ان هذه الامور مستمرة مطلقاً او الى الزمن الابعد وكذا
اذا شك في انقضاء الاجل اذا كان الشك ناشياً من الشك في مبدئه
كما اذا شك في انقضاء مدة الاجارة باعتبار الشك في ان مبدئها
هل كان اول رجب مثلاً او اول شعبان وكذا اذا شك في تعيين
مفهوم الغاية كالغروب اذا شك في انه استتار القرص او ذهاب
الحمرة بخلاف ما اذا شك في مصداقها كما اذا علم ان الغروب
هو الاستتار مثلاً ولكن شك في انه هل تحقق الاستتار
ام لا فانه يصح التمسك لعدمه بالاستصحاب كما يصح التمسك
به في الامور المؤجلة اذا شك قبل انقضاء الاجل في عروض

في عروض مانع مثلا وكذا اذا شك في انقضاء مثل اليوم والشهر
ونحوهما فيستصحب عدم دخول الليل وبقاء النهار فاتضح
بما ذكر ان الامور المغياة بغاية زمانية لا تستصحب الى الغاية
المتاخرة عند الشك في التعيين بخلاف ما لو كانت معينا فقد حم
مم الفرق بين الغاية الزمانية وغيرها ان الاولى لا تعد
من الموانع بخلاف الثاني اذ المراد بالمانع ههنا ما لولاه لدام ذلك
الامر الثابت وهذا المعنى لا يتحقق في الغاية الى مانية الا ترى
ان المفهوم من قولك اكرم زيدا الى ان يفسق هو ان الفسق
مانع من وجوب الاكرام وانه لولاه لدام وليس المفهوم من قولك
اكرمه الى يوم الخميس ان حضور يوم الخميس مانع وانه
لولاه لاستمر وانما قلنا ان الاخبار انما تدل على حجية الاستصحاب
في الصورة المذكورة وهي صورة كون الشيء الثابت
اولا مقتضيا للبقاء في الوقت المشكوك لولا عروض المانع
او منع العارض دون غيرها لان لفظ النقض المذكور
فيها لا يصدق الا فيما كان مقتضاه البقاء كما فهمه المحقق
الخوانساري على ما سبق من كلامه وان كان ما ذكره
من التخصيص غير جيد واذا لم تدل الاخبار المعتمدة على غير
تلك الصورة ولم يكن دليل معتبر اخر ايضا كان ثابت الحجية

في غيرها

غاية غير زمانية او زمانية مضافة الى غير الزمان كيوم مجيء زيد ووقت م

في غيرها منتفية فاذن التحقيق في المسئلة هو التفصيل
بما ذكر هذا هو ملخص ما حققه صاحب الفصول في هذا المقام
وهو حسن وظني انه الذي اختاره شيخنا العلامة دره
في الدرس ايضا هذا ولنرجع الى ذكر ادلة الاقوال الاخر وما
فيها فنقول اما النافون مطلقا كصاحب المعالم وعن السيد
المرتضى واكثر المتكلمين والحنفية فلهم ايضا وجوه احدها
لزوم التناقض على تقدير العمل بالاستصحاب فانه كما يصح حجة
للمستدل يصح حجة لخصمه ايضا فانه اذا استصحب الطهارة
في المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة فلخصمه ان يقول
كان يجب قال الثالث استصحاب حال الشرع كالمتيمم
الماء يجد الماء في اثناء الصلوة فيقول المستدل على الاستمرار هذه
صلوة مشروعة قبل وجود الماء فيكون كذلك بعده وليس
حجة لان شرعيتها بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية
معه ثم مثل هذا لا يسلم عن المعارضة بمثله لانك تقول
الذمة مشغولة قبل الاتمام فيكون مشغولة بعده وفيه
او لا منع لزوم التناقض مطلقا كما في استصحاب النفي واستصحاب
النجاسة في البئر والعصير اذا شك في حصول الطهارة الى غير
ذلك ولزومه في بعض المواضع لا يمنع عن الحجية مطلقا

ضه م

عند كون احد الاستصحابين واردا والاخر مورودا
فان الاول مقدم كما ياتي ثم واما قول المحقق رحمه الله وكذا عين ما
الخ فاجيب عنه بان القدر الثابت هو ان عدم الماء شرط
للاتيان بالتيمم والشروع فيه محققه ولا دليل على ان المضي في الصلوة
ايضا مشروط بعدم الماء ثانيها انه لو كان الاصل في كل شيء
استمراره لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضي
لاستمرار عدمها وهو خلاف الاصل واجيب بان مخالفة
الاصل في الحوادث انما هي لوجود السبب الموجب للحدوث
ونفي حكم الدليل مع وجوده لعارض اولى من اخراجه عن الدلالة
مطلقا ثالثها انه لو كان الاصل في كل محقق دوامه لقدمت
بينة النفي لاعتضادها بهذا الاصل على بينة الاثبات
مع ان الامر بالعكس اجماعا فاجيب بان في تقديم بينة المثبت
جمعا بين البينتين وتصديقا للمخبرين وايضا بينة النفي انما
كان المثبت غالبا ما يطلع على السبب المخرج عن الاصل بخلاف
النافي وهذه الغلبة لكونها شخصية اقوى من الغلبة
النوعية في الاستصحاب بل قيل بانه لا يحصل الظن من بينة
النافي اصلا حتى تقدم لاعتضادها بالاصل بل لا حاجة
بعد غلطه بان يظن المعدوم موجودا بخلاف النافي اذ لا

بعد

علمه
بناء على عدم علمه به مع بناء على استصحاب البرائة وح فيكون
الملازمة ممنوعة لانها انما تتم لو حصل الظن بها كما عن العضد
ومنها ان المثبت يدعي العلم وله طرق قطعية بخلاف النافي
فان طريقه وهو عدم العلم ظني ومنها ان النفس الى وقوع
غير الملائم اميل منها الى جلب الملائم ولذا يدفع كل غير ملائم
ولا يجلب كل ملائم فيكون انكار الحق اكثر من دعوى الباطل
رابعها انه لو كان حجة لوجب ضمن على ان زيدا في الدار مثلا
ولم يعلم خروجه منها ان يقطع ببقائه فيها وفيه ان القائل بحجيته
لا يدعي افادة القطع بل انما يقول بحجيته اما لافادته الظن
او تعبدا نظرا الى الاخبار على ان بقاء زيد في الدار معارض
بقضاء العادة بخروجه عنها غالبا فلذا لا يحصل الظن به غالبا
ايضا خامسها ان اثبات الحكم في الزمن الثاني مورد للشبهة
فيجب التوقف للاخبار الدالة عليه وفيه منع المقدمة مستندا
فان ادلة حجية الاستصحاب تخرجه عن مورد الشبهة لشهادتها
بذلك ولمعارضتها بما هو اقوى منها سادسها
ان تعليقا كل الشريعة يكون لكل قضية حكم في الواقع فلا يجوز
الاستصحاب لانه دليل حيث لا دليل وفيه ان الحجة علينا
الظن اللهم العمل في التي قررها الشارع وامرنا بالاخذ بها وان

النفس م

واخبار التوقف محمولة على الاكتساب م

بل علمنا ايضا ان مواردها مخالف للحكم الواقعي الاولي المخزون عند
اهله ومنها الاستصحاب كما دل عليه ما مر من الاخبار وغيرها
سابعها ان الاستصحاب بعد ورود الشرع لا يفيد الظن بقاء
ما كان لعدم الامن من النسخ وورود المغير كثيرا وفيه مع انه
مكابرة لحصول الظن به غالبا فان مجرد تطرقه الى ما ثبت
لا يرفع ظن البقاء غالبا ان حجيته ليست منوطة بافادته الظن
ثامنها ان اثبات الحكم في الزمن الثاني اما بغير دليل وهو باطل
او بدليل وهو خارج عن محل النزاع سواء كان الدليل هو الذي
دل على ثبوت الحكم اولا او غيره لان العمل ح بالدليل لا بالاستصحاب
وفيه انا نختار الثاني ولا يلزم الخروج عن محل النزاع فانما يلزم
ذلك لو كان هناك دليل خاص يدل على ثبوت الحكم في الزمن
الثاني بخصوصه واما ان كان الدليل عليه ما مر من الاخبار
او حصول الظن او غيرهما فلا تاسعها ان التسوية بين الوقتين
في الحالتين اما باعتبار اشتراكهما في المقتضي للحكم فيكون قياسا
او لا فيكون تسوية بغير دليل وادون من القياس وفيه
ان التسوية باعتبار ما مر من الاخبار وغيرها عاشرها
وهو للقائلين بالقياس ان القياس جائز فينتفي ظن بقاء الاصل
لان الاصول التي يمكن القياس عليها غير متناهية وظن البقاء

على الاصل موقوف على انتفاء ما يرفعه من الاقيسة والى ذلك يشير
وفيه ان العمل بالاستصحاب مشروط بالانتفاء ظن المعارض
فالقائل بالقياس لا ياخذ بالاستصحاب حتى يفحص عن الاصول
التي يمكن القياس عليها فاذا لم يجد صح الاخذ واحتمال الوجود
غير قادح كما في العام والمطلق بل وسائر الادلة حادي عشرها
انه لو صح لصح عتق العبد الذي انقطع خبره عن الكفارة والشافعي
يمنعه مع قوله بالاستصحاب وفيه مع ان ذهاب احد الى خلاف
ما يقتضيه قوله ليس حجة على غيره ان المنع من العمل بالاستصحاب
في المقام لعله لمعارضته بقاعدة الاشتغال المؤيدة بالاحتياط
ثاني عشرها ان المعتبر في الشرع ليس مطلق الظن والا لاعتبر
شهادة الصبيان والفساق ونحوهم بل الظن الغالب وافادة
الاستصحاب له مم لاصالة عدم هذه الزيادة بعين ما ذكر
وفيه ان المعتبر في الشرع ما قام الدليل على اعتباره سواء افاد
الظن الغالب او الضعيف او لم يفد ظنا اصلا وما لم يقم عليه
دليل لا عبرة به وان افاد الظن الغالب ولذا لا يعتبر شهادة
من ذكر وان افادت ظنا قويا ويعتبر الاستصحاب وان لم يفد
ظنا اصلا ثالث عشرها ان الطهارة والحل والحرمة الشرعية
ونحوها احكام شرعية لا يثبت الا بدليل منصوب من قبل

والادلة الشرعية محصورة والاستصحاب ليس منها وفيه انه
ما قدمناه انه منصوب من قبل الشرع وانحصار الادلة اول
الكلام رابع عشرها الادلة الدالة على منع العمل بغير العلم
الا ما خرج بالدليل ولا دليل هنا وفيه ان الدليل موجود
وقد بيناه خامس عشرها ان المسألة اصولية يعتبر فيها
القطع واخبار الاحاد لا يفيده وفيه انه لا فرق بين المسألة
الاصولية والفرعية في ان الظن من حيث هو لا يعتبر
في شيء منهما والظن المعتبر المنتهي الى القطع معتبر في كليهما
ح فنقول اخبار الاحاد وان لم يفد الا الظن الا انها معتبرة
ومنتهية الى القطع نظرا الى ما دل حجيتها مع ان اخبار الباب
قريبة من حد التواتر بل متواترة في الجملة على ان حجية الاستصحاب
في بعض الموارد قطعية اجماعية فلا وجه للنفي مطلقا مضافا
الى ان الدليل لم يكن منحصرا في الاخبار فتدبر وان لم تفد القطع
بنفسها الا انها بملاحظة سائر الادلة تفيد ذلك واما القول
الثالث كما حكاه في القوانين والاشارات فلان الاستصحاب
لا يفيد الظن ولو افاده فليس حجة في الامور الخارجية
وان قلنا بحجيته في الاحكام الشرعية لعدم شمول دليلها
لها واخبار الاستصحاب لا يشملها ايضا اذ يبعد ان يكون مرادهم

بيان غير الاحكام الشرعية وان كانت منشأ لها بالعرض
وفيه انا دللنا حجية الاستصحاب بقيد حجيته مطلقا في الامور
الخارجية وغيرها افاد الظن او لا وقلنا ببيان عموم الاخبار
فلا وجه للقول بعدم انصرافها الى الموضوعات لظهور الانصراف
ولا انصرافها عنها لعدم الصارف والاستبعاد المذكور
لا عبرة به كيف وقد بين الائمة ع احكام ما عدا الشرعية
كثيرا وعدم كون بيانها من شأنهم لا يوجب تجافي بيانهم مع
فبعد شمول الاخبار لا وجه لصرفه واما القول الرابع كما
حكاه عن اكثر الاخباريين ومنهم المحدث الحر العاملي فلهم على
في الموضوعات انه لو لم يكن كذلك للزم الحرج لان المكلف
الرجوع فيها الى المعصوم ع وانما يرجع اليه فانه يعلم
الغيب كله وهل يتصور عاقل ان يقول للنبي ص اخبرني
هل احدثت بعد وضوئي ام لا وهل خرج مني مني
بعد الغسل ام لا وهل طلعت الشمس ام لا ولما اقتضت
الحكمة رفع الحرج والمشقة وجب ان ينص الشارع على العمل
في هذه الاشياء التي ليست من الاحكام الشرعية بقواعد
كلية كذا نقل عنه وعنه ايضا ان الاخبار لا تدل على الحجية
في نفس الحكم الشرعي وانما تدل على الحجية في موضوعاته

ومثلها انه تجدد حدث بعد الطهارة وطهارة بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس او تجدد ملك او نكاح او نحو ذلك واما عدم حجيته في الحكم الشرعي فقد يستدل له مضافا الى ما نقل من عدم دلالة الاخبار بان الاحكام توقيفية فلا يمكن التمسك في اثباتها بمثل الاستصحاب الذي غايته الظن وجوابه يظهر مما مر وقد اورد عليه ايضا بان الذي يحتاج اليه المكلف في الموضوعات انما هو العلم بان الشك في عروض القادح هل هو قادح ام لا وهذا من اجل ما يسئل عنه لا ان القادح هل وقع ام لا وكما يصح له ان يقول اذا خرج مني مذي فهل يقدح ذلك في طهارتي ام لا وبالجملة فالشك في عروض القادح كالشك في قدح العارض بل قد يقال انه نوع منه فان الشك في الحدث عارض لا بد من ان يسئل هل يضر ام لا وكيف كان فلما اقتضت الحكمة تسويغ العمل بالاستصحاب في ذلك فلتقتض ههنا ايضا هذا وربما يستدل له ايضا بان الاخبار مطلقة بالنسبة الى الفحص وعدمه وهو انما يتم في الموضوعات دون الاحكام التي لم يفحص فيها وبان من حجيته في الاحكام يلزم عدم حجيته فيها لان العمل به قبل الفحص حرام وبعده يشك في بقائها

الحرمة

الحرمة

فى زوالها فيستصحب وفي الاول ان ارتكاب التخصيص بما بعد الفحص في الاحكام اولى من اخراجها بالكلية على انا نقول ان الاخبار بالنسبة الى الفحص وعدمه كالمجمل لورودها مورد حكم آخر وانما عمومها بالنسبة الى الافراد فاعتبار الفحص في الاحكام لا يوجب تخصيصا ولا تقييدا في تلك الاخبار وفي الثاني اولا ان الحرمة الذاتية لم تكن ثابتة قبل الفحص حتى تستصحب بل كانت مشكوكة والحرمة العارضة بواسطة عدم الفحص قد ارتفع فلا معنى للاستصحاب وثانيا ان العرف يفهم من هذا الكلام ما سوى المورد وثالثا ان حجيته بعد الفحص على تسليم دلالة الاخبار انما هي من قبيل نقض اليقين باليقين واما القول الخامس فهو الذي اختاره صاحب الوافية فلخص ما ذكره في بيانه ان الامر ان كان موقتا فالوجوب في كل جزء من الوقت بدلالة الامر لا بالاستصحاب وان لم يكن موقتا فكذلك ان قلنا بانه للتكرار والا فذمة المكلف مشغولة به في اي جزء من الزمان الى بعد ان اداه وتوهم انه ان كان للفور كان من الموقت اشتباه وكذا الكلام في النهي والحكم التخييري ايضا كذلك فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستصحاب واما الاحكام

الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول فان سببيته لاباحة التصرف ثابتة على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل وكذا الزوال له اصحى وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتا وكالكسوف والحيض ونحوه مما يكون السبب وقتا للحكم فان السببية في هذه الاشياء على انحاء خاصة فانها اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء آخر بل نسبة السبب في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر مما مر ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب والشرائط والموانع للاحكام الخمسة من حيث انها كذلك ووقوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه بانه يجب الاجتناب منه في الصلوة لوجوبه قبل زوال تغيره فان مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فيكون كذلك بعده والحق مع قطع

النظر

النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود السبب او الشرط او المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا في غير ذلك الوقت فالذي يقتضيه النظر بدون ملاحظة الروايات انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف واذا زال ذلك العلم بطرو شك بل وظن ايضا يتوقف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت اولا الا ان الظاهر من الاخبار انه اذا علم وجود شيء فانه يحكم به حتى يعلم زواله انتهى وفي رده واما الاحكام الوضعية الى آخره لا يخلو عن اجمال وابهام وقال سيد الاواخر في بيانه عند قوله فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب الى آخره ما هذه عبارته اي ليعلم هل يمكن جريان الاستصحاب في المسبب الذي هو الحكم التكليفي ام لا وحيث انا لما تتبعنا وجدنا تلك الكيفية منحصرة في الاطلاق والتوقيت والاول يقتضي ثبوت الحكم المسبب على الدوام فكان كل وقت له وقت فكيف يجري فيه الاستصحاب الذي هو عبارة عن ابقائه في الزمن اللاحق لثبوته في الزمن السابق والثاني قاض باختصاص الحكم المسبب في ذلك الوقت المعين فلا استصحاب في اجزاء ذلك الوقت لاحجية له

وفيما بعده ممنوع والا لزم تخلف المسبب عن علة السبب
فحينئذ ببطلان السببية فبان ان الاستصحاب لا يجري في الاحكام
التكليفية مطلقا لا فيما دل عليها بالخطابات ولا فيما علم عليها
بالاوضاع ولم يبق هناك شيء يتصور جريان الاستصحاب
فيه سوى الاحكام الوضعية اعني نفس السبب والشرط
والمانع اي في شيئها ثم يجري في الاحكام المترتبة عليها
بتبعيتها فانه اذا ثبت السبب كالعقد مثلا ثم شك في عروض
ما يزيله او عروض ما شك في ازالته اياه امكن ان يستصحب
ثبوته فيقال قد ثبت اولا فليكن الآن ثابتا فيتبعه
اباحة التصرف والاستمتاع وكذا الشرط والمانع كالطهارة
والحيض حيث يشك في زوالهما فيقال قد ثبتا من قبل
فهما الآن ثابتان ثم يحكم بصحة الصلوة واباحتها في الاول وامتناعها
في الثاني وهذا الذي اراد بقوله فظهر مما مر اه لكن هذا الاستصحاب
اعني الحكم ببقاء ما ثبت من سبب او شرط او مانع لا ينبغي
ان يكون الظن ببقائه سببا لاثبات الحكم لانه لم يبتن على علم بل
ولا على ظن فان العلم بوجود احد هذه الثلثة في الوقت
السابق لا يستلزم العلم بل ولا الظن بوجوده في الوقت
اللاحق فكيف يصح اثبات الاحكام المبتنية عليها في الوقت
اللاحق

اللاحق بمجرد دعوى ثبوتها فيه من دون علم بذلك الثبوت
بل ولا ظن وهذا الذي اراد بقوله فالحق الى قوله الا ان
الظاهر من الاخبار ان الحكم المدلول عليه بالعلامة كما
يجيء استصحابه تبعا لاستصحاب بقاء العلامة او بقاء
تاثيرها كذلك يصح استصحابه ابتداء مع قطع النظر عن
استصحاب العلامة وان كان بينهما ملازمة لكن لا تلازم
بين مراعاتهما فانك كما تعمد الى الماء الذي علمت نجاسته
فتقول كان نجسا فليكن الآن كذلك ثم تتبعه احكامه كذلك
قد تعمد الى صفته الاخرى فتلحظها ابتداء وتقول كان
هذا الماء بحيث يجب اجتنابه فليكن الآن كذلك وان كان
وجوب الاجتناب انما هو لمكان النجاسة ومن هنا تعرف
ان قوله فالحق ليس في محله بل كان المقام مقام استدراك
كما عبرنا فكان حاصل ما ذكره من اول التحقيق الى هنا
ان الحكم الذي يراد استصحابه ابتداء بعد ثبوته باحد
الامرين من الخطاب او الوضع لم يكن له وجه وان اريد
تبعا للاستصحاب بثبوت العلامة فهذا وان كان له وجه
الا انه ليس بطريق علم لاثبات الاحكام ولا ظن لكن في الاخبار
ما يدل عليه انتهى كلامه بعينه وقد اورد هو وغيره

على ما سمعت من صاحب الوافية بوجوه وملخص
ما يرد على اصل مدعاه انه لا شك ان الشك كثيرا ما
يحصل في الطلبيات ايضا كالوضعيات فان الموقت قد يشك
في انقضائه ووقته وقد يشك في اثناء الوقت في بقاء الحكم
للشك في وجود مانع او انتفاء شرط وكذا فيما كان للفور
او للتكرار او غيرهما ونحو فنقول ان الشيء المشكوك في بقائه
ان كان من شانه البقاء في زمان الشك لولا المانع صح
فيه التمسك بالاستصحاب حكما وضعيا او كان تكليفيا
او غيرهما مطلقا كان او موقتا او غيرهما او غيرها العرا
الاخبار وان لم يكن من شانه ذلك فلو رات لم يصح
كما الصائمة في غير ايام عادتها دما في اثناء اليوم وشكت
في كونه حيضا مانعا عن الصوم ام لا صح استصحاب وجوب
وجوب الصوم كما يصح استصحاب عدم المانع والتزام صحة
الاستصحاب في الثاني دون الاول تحكم بين ومثله ما لو
شك في جواز تناول محرم للتداوي او ترك واجب لاستلزام
فعله ضررا ما لبيا ومن استصحاب الحكم ابتداء من دون
تبعية استصحاب حكم الوضعي حيث شك في نسخ هذا
او مما يرد عليه ما اورده المحقق الاستاد ره في الا

لم يصح كما م

في الاشارات على قوله فظهر مما مر ان الاستصحاب المختلف
فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية اه من انه لم يظهر
منه جريانه في الاحكام الوضعية ولا جريانه في الاحكام
الشرعية بتبعيتها ولا عدم جريانه في غيرهما ولا انحصار
محل الاستصحاب المختلف فيه فيما ذكره انتهى وقد يستدل
للقول المذكور ايضا بان مورد السؤال في الاخبار هو الاحكام
الوضعية فيراد المراد باليقين اما حصول اليقين بالحكم
الوضعي فلا يشمل التكليفي او التكليفي فلا يطابق السؤال
لان مورده الوضعي او الاعم منهما فيشكل بان مورد
السؤال مما تعارض فيه استصحاب الطهارة مع استصحاب
الامر بالصلوة المقتضي للطهارة اليقينية والامام
رجح الاول والظاهر من الروايات ان المرجح هو اليقين
السابق وهو موجود في الثاني ايضا فلا بد اما من حمل التعليل
في الاخبار على المقتضي لا العلة التامة او من حمل اليقين
على اليقين بالحكم الوضعي وهذا اولى من الاول لانه تخصيص
وذلك مجاز ولا اقل من التساوي فيحصل الاجمال في الروايات
المسبوقة بالسؤال واما غيرها فهي لكونها احادا افرادها بخصوص
غير كافية في اثبات المرام وفيه اولا ان السؤال الا

الجواب وان المعرف باللام في الجواب ان حمل على العهد لم يتعد الى سائر الموضوعات والا فلا وجه لاخراج التكليفات
وفي الثاني انا نبقي التعليل على ظاهره ونرتكب التخصيص
في صورة تعارض الاستصحابين وليس هذا من تخصيص
العموم بغير الموجب اذ التخصيص في استقلال العلة
لا في عمومها فنقول ان كل يقين سابق علة تامة لابقاء
الحكم الا فيما تعارض فيه الاستصحابان فان اليقين السابق
ح ليس علة مستقلة بل هو جزء علة وجهة الى ضميمة
جزء آخر وهذا التخصيص ارجح من تخصيص اليقين بامر
لانه اقل اخراجا لبعض الموارد التي يرد فيها العمل
بخلاف الاستصحاب لا يوجب حمل العلة على العلية الناقصة بل يكون
هو ايضا من باب التخصيص كما اذا قلنا بحجية القياس المنصوص
العلة وخرج بعض ما وجد العلة فيه عن تحت الحكم بالنص
فانه لا يجعل كاشفا عن كون العلة من جملة المعرفات لا الاسباب
بل يرتكب التخصيص للفهم العرفي وقد يجاب ايضا بمنع كون
مورد السؤال مما تعارض فيه الاستصحابان اذ المكلف
قبل اتمام الصلوة قاطع ببقاء الامر بالصلوة وبعده فلا يرتفع
الامر باليقين الشرعي فليس هنا استصحاب حكمي يعارض

استصحاب

الفصول
استصحاب الطهارة واما القول السادس فقد نقله في
من غير ذكر قائله ولم يذكر له مستندا ايضا بل عده من الاقوال
الشاذة التي لا يتضح مستندها ويمكن ان يكون مستندها
فيما اثبته بعض ما مر من ادلة المثبتين وفيما نفاه بعض ما مر
للنافين وكيف كان فضعفه بعد ما بيناه في تحقيق الحال
وتضعيف سائر الاقوال غير خفي واما القول السابع
كما عن الغزالي فانقل عنه في دليله هو ان المستصحب ان ادعى
بانه لم يقم دليلا في المسألة بل قال انا ناف ولا دليل على النافي
فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي وان ظن اقامة دليل
فقد اخطأ فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل
على دوامه وهو اما لفظ الشارع فلا بد من بيانه فلعله
انما يدل على الدوام عند عدم الخروج اي خروج الخارج من
غير السبيلين وان دل على دوامها عند العدم والوجود معا
فيجب كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص واما الاجماع
فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود
ولو كان شاملا للحالين كان المخالف خارقا للاجماع كما ان
المخالف في انعقاد الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع
الشمس خارق للاجماع لانه لم ينعقد مشروطا بعدم

الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج حكم وعدم الماء
فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم
المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء
الاجماع فهو محال وهذا كما ان العقل دليل على البراءة الاصلية
بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع
فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم وانتفى عند الوجود وهذه
دقيقة وهي ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه
مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف
بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان
المخالف مقر بان العموم يتناول بصيغته محل الخلاف
فان قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل شامل
بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول
اسلم شمول الصيغة لكني اخصه بدليل فعليه الدليل
وهنا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف لاستحالة
الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل
انتهى اقول يظهر مما نقلناه ان استصحاب حال الاجماع الذي
ينسب الى الغزالي انكار حجيته لا يختص بما اذا ثبت الحكم في الزمان
الاول بخصوص الاجماع كما هو الظاهر بل الصريح من عبارته

كثير

كثير بل يعم ما ثبت الحكم فيه بالنص ايضا ويأتي ان صاحب الوافي
قد صرح بذلك وكيف كان فيرد عليه انه لو تم لدل
على عدم حجية الاستصحاب اصلا فان دليله هذا راجع
الى الدليل الثامن من ادلة النافين وجوابه جوابه واما
القول الثامن وهو للمحقق الخوانساري فقد نقل عنه
ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده
في زمان سابق عليه وهو ينقسم الى قسمين باعتبار
انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول
مثل ما اذا ثبت حكم الشرع بنجاسة ثوب او بدن مثلا في زمان
فيقولون بعد ذلك الزمان يجب الحكم بالنجاسة اذا لم يحصل
اليقين بما يطهرها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان
ففي بعد ذلك الزمان ايضا يحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف
وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم
الاول فقط واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة
في محلها كلها قاصرة عن افادة المرام كما يظهر عند التأمل
فيها ولم نتعرض لذكرها ههنا بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا
في هذا الباب فنقول الظاهر ان الاستصحاب بهذا المعنى
لا حجية فيه اصلا بكلا قسميه اذ لا دليل عليه تاما

تاماً لا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى
اخر وهو ان يكون دليل شرعى على ان الحكم الفلانى بعد
بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا
معين فى الواقع بلا اشتراطه بشئ اصلا فاذا حصل ذلك
الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له
ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك فى وجوده وذلك كوجوب الصوم
المغيى بالغروب وعدم التكليف المغيى بالبلوغ والتكليف
المغيى بالجنون وترك العبادة المغيى بالنقاء من الحيض
وبالعكس الى غير ذلك والدليل على حجيته امران الاول
ان ذلك الحكم اما وضعى او اقتضائى او تخييرى ولما كان
الاول ايضا عند المحقق يرجع اليهما فينحصر فى الاخيرين
وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان
امر او نهى بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك
الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال
والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال
فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب واما
على الثانى فالامر كذلك كالاخير والثانى ما ورد من الروايات
من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما يدل على حجية

المعنى الذى

المعنى الذى ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا
حصل اليقين فى زمان فينبغى ان لا ينقض فى زمان اخر
بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت
الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند
التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شئ
يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان
اليقين بحكم فى زمان ليس مما يوجب حصوله فى زمان
اخر لولا عروض الشك وهو ظاهر فان قلت هل الشك
فى كون شئ مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك فى وجود
المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك
الحكم مستمر الى غاية معينة فى الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية
على شئ وشككنا فى صدقها على شئ اخر ايضا ام لا فح لا ننقض
اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك
الحكم مستمر فى الجملة ومزيله الشئ الفلانى وشككنا فى ان
الشئ الاخر ايضا مزيل له ام لا فح لا ظهور فى عدم نقض الحكم
وثبوت استمراره اذ الدليل الاول ليس بجار فيه
لعدم ثبوت حكم العقل فى مثل هذه الصورة خصوصا
مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم

والدليل الثانى الحق انه لا يخلوا من اجمال وغاية ما يسلم افادته
الحكم فى الصورتين اللتين ذكرناهما وان كان فيه ايضا
بعض المناقشات لكن لا يخلوا من تأكيد للدليل الاول وليس
فتامل انتهى وقد يرد عليه بوجوه احدها ان اقسام الاستصحاب
لا تنحصر فى الثلثة مع انه لاجمالها فى استصحاب الحال لخروج
استصحاب حكم الاجماع واستصحاب حال العقل واستصحاب
حكم النص والاستصحاب فى الموضوع ولو وجه بان الغرض
كلامه فى الاثبات ونبه على الالفاظ فيندرج الاول والثالث
فى اول القسمين اللذين نفاهما بقى عليه ان التقسيم للمفصلين
والمعروف من التفصيل فى العرف يقينى حتى الاخبارية الفرق
بين استصحاب حكم الاجماع فى محل النزاع وما عداه وانه لا اشكال فى كونه
المستصحب حكما شرعيا كالطهارة او غيره كالرطوبة فيستصحبون
فيهما عند الشك فى عروض القادح كالنجاسة واليبوسة
وبعضهم عند الشك فى قدح العارض والنزاع فيه كالخارج
من غير السبيلين والخفقة وثانيها ان ما حكاه عن بعضهم من القول
بالحجية فى الحكم الشرعى وعدمها فى غيره غريب جدا ولعل
الامر بالعكس ثالثها ان ما اختاره من القول بعدم الحجية استغرابه
فى القسمين الاولين والحجية فى الثالث الذى لا يخرج عنهما

رابعها ان

غايته

رابعها ان ظاهره ان ما ذكره استصحاب فى الحكم الشرعى
وليس وانما المستصحب فى الامثلة بقاء النهار والصغر
والعقل والحيض والاحكام الشرعية تتبع الامور المستصحبة
فيجب عليه الصوم ما دام مستصحبا للنهار مثلا وليس الاستصحاب
فى هذه الشرائع كيف وهى محدودة فيكون ثبوتها الى حين
كثبوتها فى الاول بالاصالة خامسها ان ليت شعرى ما الذى
ما الذى صحح استصحاب الحيض الى ان يثبت النقاء
والطهر الى ان يثبت الحيض ومنع من استصحاب الطهارة
الى ان يثبت النجاسة وبالعكس هل هناك الا التحكم
واى مدخل له سادسها ان تعلق الامر او النهى الى غاية
معينة يدل بمقتضى الخطاب على ما ذكره فلا يكون ذلك
معنى الاستصحاب بوجه بل هو من عموم الدليل اذ مقتضى
الدليل على ما ذكره بقاء الحكم الى الغاية المعينة فى الواقع
فلا ينقطع الحكم الا اذا علم بلوغ الغاية ليس الا ولا يكفى هنا
الظن مطلقا لو قلنا بعموم حجيته فانه فى غير محل الموضوعات
وهو نفس الاحكام او الموضوعات باعتبار مدلولاتها
وقد يدفع هذا بان الدليل انما يدل على استمرار الحكم الى
حدوث الغاية المعينة فى الواقع واذا شك فى حصولها

فالدليل لا يدل على البقاء فيه والا لكان البقاء فيه واجبا
بالاصالة والمفروض عدمه ولما وجب استمرار الحكم الى
الغاية الواقعية بل المعلومة وهو خلاف الفرض
والتحقيق وايضا لو كان الامر كما ذكره المورد لزم انفهام
ذلك عن اللفظ عند اطلاقه وانتقال الذهن منه اليه
كما في الاستمرار مع انه ليس كذلك وبالجملة لو دل ليس بيانا له
بالمعنى الاخص حتى يكون مدلولا للدليل واستدلالا
يعود منه سابعها ان اثبات الحكم في زمان الشك ليس
باعتبار ثبوته قبله حتى يكون استصحابا بل باعتبار
ان الاشتغال اليقيني يقتضي تحصيل البراءة اليقينية
وهما قاعدتان مختلفتان وان كان قد يتحد موردهما
كما في المقام ثامنها ان استجماع الوضوء الحالي للافتقار في
والتخيير خلاف التحقيق كابن محمد(?) تاسعها ان ما ذكره
في الدليل اخص لعدم شموله للاباحة والمستفاد منها
بل لا يشمل الندب والكراهة ايضا نعم يشملهما بادنى
تغيير بخلاف الاول والاعتذار(?) بان عدم اعتقاد
الاباحة يوجب عدم امتثال امره تعالى فان الاعتقاد بالسنة
واجب واجبا كان او مباحا او غيرهما مدفوع بان هذا

الاعتبار

الاعتبار يعم جميع الاحكام فلا يدخل الاباحة بما هي
اباحة مع انه لا اشارة في كلامه الى ذلك فلو تم لم يكن له
دخل بكلامه على ان الاعتقاد بما سنه واجب اذا كان معلوما
واما مع الجهل والاشتباه فلا دليل عليه بل لا معنى
له لانه تكليف بما لا يطاق عاشرها ان تعلق الامر والنهي
الى غاية معينة يتصور على وجهين احدهما ان يكون
الفعل ممتدا الى الغاية كالصوم والاخر ان يكون
الامتداد وقتا لايقاع الفعل فعلى الثاني لا يتم ما ذكره
لعدم جريان التعليل فيه فان عدم الامتثال عند الشك
لا يستلزم ذلك بل يستلزم عدم جواز تأخير الفعل
الى زمان الشك حادي عشرها انه في العنوان
اخذ الشك في وجود المزيل وفي الدليل الشك في
الغاية واين احدهما من الاخر ولا يخفى انه يمكن تطبيق
الدليل على العنوان بادنى عناية ثاني عشرها ان الدليل
وان افاد حجية الاستصحاب في الصورة التي اختارها المستدل
الا انه لم ينف حجيته في غيرها ومن البين ان نفي الحجية لا يحتاج
الى الدليل بل يكفيه عدم الدليل وقد ذكر ان ادلة
العموم قاصرة ثالث عشرها ان الدليل جار فيما

اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد
انقضاء زمان لا بد للتحقق منه وهو الذي اجرى
القوم فيه الاستصحاب بتقريب ان الدليل للحكم
يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك
في وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده فيه
فلا يحصل اليقين بالبراءة الا بالامتثال في زمان الشك
ايضا وفيه ان في استصحاب القوم لم يثبت اشتغال الذمة
الا بالحكم في الجملة فلا يثبت بدون(?) في الزمن الاول يتيقن البراءة
بخلاف ما فرضه فان الاشتغال فيه بالصوم الذي
يكون غايته الغروب مثلا ولا يتيقن البراءة منه الا
بالامساك الى حصول الغاية يقينا رابع عشرها
ان تحصيل القطع او الظن بالامتثال انما يلزم مع القطع
او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك ليس شيء
منهما حاصلا وفيه ان في زمان الشك ليس قاطعا او ظانا
بثبوت التكليف من الدليل الدال عليه اولا واما بالنسبة
الى قاعدة الاشتغال المقتضي لتيقن البراءة فهو عالم بثبوت
التكليف خامس عشرها ان دليله الثاني وهو الرواية(?)
عام لجميع الصور كما بيناه سابقا فكما يعمها معللا بانه

لا وجه له

لا وجه له اما اولا فلان اعتبار التعارض انما يلزم
لو كان النظر الى روايات باقية على ظاهرها واما بناء على ما مر
من ان المراد عدم نقض حكم اليقين فلا وجه فيعم
جميع الصور واما ثانيا فلان التعارض الذي ذكره
جار في استصحاب القوم ايضا لان صورة ثبوت
الاستمرار في الجملة او ثبوت الحكم على الاطلاق لو فرضنا
انتفاء الشك الذي يكون المراد به ما يعم الظن والوهم ايضا
يكون متيقنا قطعا اما ببقاء الحكم السابق او بانتفائه
لعدم شق اخر لان الكلام في المنفصل والثاني خلاف الفرض
اذ المفروض حصول الشك بحيث لو انتفى عاد اليقين
السابق فبقي الاول ثم لما كان تحقق كل شيء انما هو بتحقق
علته التامة فلا جرم نعلم ان اليقين الحاصل له عند
انتفاء الشك المفروض له علة موجودة البتة وهي
اما العلة الاولى فيكون الموجودة هي المعتبرة ح
فنعلم ان جزءا من اجزاء علة الوجود لم يرتفع واما غيرها
فيكون الموجودة غير المعتبرة وما ذكرناه يظهر ان شيئا
مما ذكره في القوانين ره من التعليل والاعتراض عليه
والرد على الاعتراض لا وجه له فارجع اليه وتامل فيه

سادس عشرها ان قوله قلت فيه تفصيل الخ غير مناسب
لان الشك في كون الشئ الموجود من قبيل المتعلق على قسمين احدهما
ان يكون هذا الشك ناشيا عن الشك في كون الشئ
الموجود هل هو فرد من افراد ما هو من قبيل ثبوتا
ام لا وثانيهما ان يعلم ان ذلك الشئ الموجود ليس
ليس فردا من المزيل اليقيني بل فرد من مهية اخرى
ولكن يشك في ان تلك المهية ايضا من المزيل ام لا فيكون
الشك ناشيا عن الشك في تعدد ماهية المزيل
والمحقق الخوانساري في الشق الاول هو قوله الا
لا بد ان يثبت الخ ذكر القسم الاول واجرى فيه الاستصحاب
وسكت عن القسم الثاني واكتفى بان الاستصحاب
فيه وسكت عن القسم الاول فح فان قلنا بان المسكوت
عنه في كل من الشقين يكون حكمه كالمذكور
في ذلك الشق كان الفرق بين الشقين في ثبوت
الاستمرار الى غاية وعدمه فح كان مرجع قوله قلت
الخ الى عدم الفرق بين صورتي الشك في وجود المزيل
والشك في ان الموجود ادني كل منها يصح الاستصحاب
اذا كان الحكم مستمرا الى غاية معينة ولا يصح اذا لم يكن

وفي الشق الثاني وهو قوله واما اذا لم يثبت الخ ذكر القسم الثاني

كك

كك وعلى هذا فلا وجه لقوله قلت فيه تفصيل بل كان عليه
ان يقول قلت نعم كما في الاشارات وان قلنا بان المسكوت
عنه في كل منهما مخالف للمذكور فيه كان الفرق بين الشقين
في كون الشئ فردا من افراد المزيل مع العلم بكونه مهية واحدة
والشك في تعدد مهية المزيل ولم يكن فرق بينهما في استمرار
الحكم الى غاية معينة وعدمه كما في القوانين وح محصل
الفرق بين هذه الصورة وصورة الشك في وجود المزيل
الا انه يرجح ان ذكر ثبوت الاستمرار الى غاية معينة في الشق
الاول وعدم ثبوته في الشق الثاني غير ملايم مع ان ما اختاره
في معنى الحديث لا يلايم هذا التفصيل وكيف كان فكلامه مدة
لا يخلو من اختلال واكثر اختلالا مما ذكرناه ان قلنا بان المسكوت
عنه في احد الشقين من كلامه موافق للمذكور فيه وفي
الاخر مخالف له كما لا يخفى سابع عشرها ان الحكم باجمال الروايات
وعدم عمومها وعدم الاعتماد عليها نظرا الى جعلها مؤيدة للدليل
الاول الذي قد عرفت ما فيه فيه ما فيه فان عموم الروايات
واعتبارها مما لا ينبغي الارتياب فيه كما اوضحناه سابقا
وقد اجبنا ايضا من الى حابات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم
وغيرها واما القول التاسع وهو للمحقق السبزواري

فالمنقول عنه ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال
على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا لا يقال
قول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض
اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر يدل على استمرار
احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي
الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له
دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك
في دفعه على اقسام الاول ان يثبت ان الشئ الفلاني رافع لحكم لكن
وقع الشك في حدوث الرافع الثاني يثبت ان الشئ الفلاني
رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء
هل هو فرد له ام لا والثالث ان معناه معلوم ليس بمجمل
لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا
له لعارض من كثوقف على اعتبار متعذر وغير ذلك الرابع
وقع الشك في كون الشئ الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور
ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض بالشك
وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربعة
دون غيرها من الصور لان في غيرها من الصور لو
اتى نقض الحكم لوجود الامر الذي يشك في كونه رافعا

لم يكن

لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين
بوجود ما يشك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك
في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور
كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض
حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه
لان الشئ انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور
نقض للحكم اليقيني بالشك وانما يكون ذلك في صورة خاصة غيرها
فلا عموم في الخبر يشمل وفيه ان اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا يستتبع
الشك في رفع الحكم وهذا الشك هو الجزء الاخير من العلة التامة للنقض لا اليقين
المذكور وهذا الشك لم يكن حاصلا من قبل بالطبع بعد ذلك اليقين وانما
الحاصل من قبل هو الشك في اصل الحكم اعني ان هذا النوع من الحادث هل هو رافع
ام لا مع ان مثل هذا الشك كان في الصورة الاولى ايضا فانه قبل حدوث العلة
في وجود الرافع كان شاكا في انه لو شك في وجود المزيل هل يبقى الحكم ام لا والفرق بين
الصورة الاولى في ان الشك الحاصل في الصور الثلث مسبب عن اليقين بوجود
ما يشك في كونه رافعا وفي الصورة الاولى ليس مسببا عن ذلك وهذا لا ينفع
فارقا فانه في كل من الصور الاربع لو نقض اليقين صدق انه
نقض اليقين بالشك على ان الظاهر من النقض اتحاد متعلق
الشك واليقين اي ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالطهارة

بالشك في بقعها مثلا ولكن تنقضه باليقين بوقعها فاليقين الذي
ذكره ليس يقينا بالوقع ثم انه رده ايد ما اختاره بما يرد عليه مما ثبت اكثره
يتفطن لها من اتقن ما نقلناه في الاستدلال بالاخبار من النقض والابرام
فلا حاجة الى تطويل الكلام واما القول العاشر فهو الذي حكاه
في الاشارات عن صدر الشريعة في تنقيحه كما مر ثم قال ان النقل الى
نسب الى الحنفية على الحجية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي
وقال هذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات وفي الفصول اطلق
الاثبات والنفي فلم يضف الاول الى الحكم الشرعي ولا الثاني الى الاصلي
حيث قال ومنها سادس الاقوال التفصيل بين النفي
والاثبات فاستحجيه في النفي ونفيه في الاثبات ذهب اليه
اكثر الحنفية على ما احتمله التفتازاني في بيان ما حكاه العضدي
عنهم انتهى وفي الاول لم يذكر دليله على ما نقله بل عده من الاقوال
التي لا اعتداد بها وفي الثاني قال عند ذكر ادلة الاقوال واما حجة القول
السادس اما على النفي في الاثبات فعلها حجة القول بالنفي مطلقا
واما على الاثبات في النفي فلم اقف عليها وربما كان مستنده ان
استمرار ثبوت الحادث في معنى توالي حدوثه بعد بدوه فلا يجري
فيه الاستصحاب بخلاف العدم وهو كما ترى انتهى واما القول
الحادي عشر كما حكاه في المناهج عن بعض الاخبار بين [illegible] دليله

علم

على ما اثبته منقاه
ما مر في القول الرابع وعنه مضافا الى ما عنه للحجية في الحكم
بالنسبة الى النسخ من ان الصحابة كلا بل غيرهم كانوا يستصحبون
ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله الى ان يجيء بنسخه ويظهر ما فيه ايضا مما مر هناك
واما القول الثاني عشر كما حكاه في الفصول عن بعض المتاخرين فلعل ان
مستند الحجية انما هو الاخبار وهي لا تدل الا على الحجية في صورة الشك
في وجود القادح لو رفعها في حدوث مانعية هذه الصورة وقد
يؤيد هذا القول ايضا بان الظاهر من مساق الاخبار انهم في صدد
بيان الطريق الى معرفة الموضوعات دون الاحكام فمساقها
مساق ما دل على قبول قول ذي اليد وقبول قول المدعي مع بينته
والمنكر مع يمينه ونحوها فان المفهوم منها قبول قولهم في الامور
الخارجية دون الاحكام الشرعية وبان التمسك بالاستصحاب
في الحكم الشرعي انما هو في كلمات المتاخرين فيظهر ممن تقدمهم
عدم فهمهم ذلك من الاخبار وهو مما يوهن الدلالة عليه
وفي الاول بعد تسليم اختصاص الدليل في الاخبار منع
اختصاص دلالتها بالصورة المذكورة بل هي باطلاقها
تعم صورة الشك في قدح العارض ايضا غاية الامر ان التمسك
بالاستصحاب في هذه الصورة مقصور على المجتهد ومقلده
بالعجز وفي الثاني اولا ان عموم اللفظ حجة وانتفاء الغير

في النظائر لعدم مساعدة مساقها عليه او لدليل من خارج لا يوجب
انتفائه في هذا المقام الظاهر في افادة الضابطة الكلية مع عدم
دليل من الخارج ايضا ينافي العموم وفي الثاني ان عدم تمسكهم
لا يقدح بعد وضوح الدلالة واشتهار الحكم واما القول الثالث عشر
وهو مختار صاحب الحدائق فله على الحجية في ابقاء العموم والاطلاق
ما صرح به من انه لا خلاف ولا اشكال في حجيتهما لان مرجعهما
الى الاستدلال بعموم النص واطلاقه وعلى الحجية في نفي الوجوب
ما تقدم منه في اصل البرائة حيث نفى الخلاف فيه قائلا اذ لم يذهب احد
الى ان الاصل الوجوب لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق وللادلة
الدالة على ان ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم والناس في سعة
ما لم يعلموا ونحوهما وعلى عدم الحجية في نفي التحريم بل وجوب التوقف ما مر
هناك ايضا من ان نفي التحريم قول بلا دليل وان لكل واقعة حكما
مخزونا عند اهله ولاخبار التثليث واخبار التوقف وغيرها
وعلى عدمها في نفس الحكم الشرعي بجملة عامة من ادلة النافين وضعف
ادلة المثبتين وقد عرفت قوة دليل الاثبات هنا وضعف ادلة
التوقف فيما مر فلا حاجة الى الاعادة واما القول الرابع عشر
فهو المفهوم من الاصول الاصيلة كما صرح به المحقق الاستاد
في الاشارات وعده من الاقوال التي لا اعتداد بها ولم يذكر له

مستندا

مستندا ولعل مستنده هو مستند القولين اللذين لفق بينهما
وكيف كان فضعفه ظاهر مما مر في تضعيف القولين وغيرهما
فلا حاجة الى التطويل واما القول الخامس عشر وهو الذي
اختاره في المناهج في اخر المبحث فقد تمسك له بما يقتضي نقل
ما ذكره في اول المبحث اذ فيه بيان الاشياء التي قال بالحجية في بعضها
دون بعض فنقول انه قال في المقدمة الاولى ان المستصحب
اما حكم عدمي او وجودي اما حكم شرعي او وضعي
او موضوع لاحدهما او متعلق له والمراد بالموضوع ما كان
احد الاحكام محمولا عليه كالصلوة والغسل والغسل والنجاسة
والحيض والرطوبة وامثالها فيقال الصلوة واجبة والغسل
واجب وسبب لاباحة الصلوة والغسل سبب للطهارة والنجاسة
مانعة من دخول المسجد والحيض عن دخول الصلوة والرطوبة
سبب لقبول النجاسة وهكذا واما ما وقع في كلمات بعض الفقهاء
من ان الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان فالمراد انهما امران
ثابتان بالشرع او الحكم بثبوتهما للشيء ثابت من الشرع او المراد ان
الحكم بهما حكم شرعي باعتبار استلزامه الحكم بالاباحة او السببية
او المانعية والمراد بالمتعلق ما كان له مدخلية في ثبوت
الحكم او نفيه ولم يكن حكما ولا موضوعا له كاستصحاب الوضع

والعذاللغوي وشبه المعنى وغيره والموضوع والمتعلق
على قسمين لانه اما من الامور الشرعية او الخارجية والمراد
بالشرعي ما كان من الهيات المخترعة الجعلية للشارع كالصلوة
والزكوة والغسل والوضوء او امور مترتبة على اسباب جعلها
الشارع اسبابا لها كالطهارة والنجاسة والزوجية والمالكية
والرقية والخارجي ما لم يكن كذلك كالرطوبة والجفاف
واليوم والليل واطلاق الماء واضافته ونحو ذلك ثم الامور الشرعية
مطلقا اى سواء كان حكما شرعيا او وضعيا او من القسم الاول
من الموضوع والمتعلق على ثلثة اقسام لانه اما ان يعلم استمراره
ابدا اى يثبت من الشرع كذلك ولا يعلم له مزيل او يعلم له مزيل
او يكون مغيا الى غاية اى يعلم ثبوته الى غاية من ماسية او غاية
او يعلم ثبوته في الجملة او في وقت معين بمعنى ان يعلم ان استمراره
ليس في اقل من ذلك ولم يعلم بعده وليس المراد بالمعنى ما يثبت
ما ثبت انتهاؤه وانتفاؤه عند شيء وثبت كون ذلك الشيء
مزيلا له فالمراد بالغاية للشيء ما ثبت له وصف من يليته بحيث
اذا تحقق ارتفع وقد يكون لشيء واحد غايات متعددة واما في
الغير الشرعية التي يصير موضوعا او متعلقا لحكم شرعي فكلها من القسم الثاني
اذ كلها ما علم له مزيل او لم يتحقق لم يرتفع انتهى ما اردنا نقله من المقدمة

بعين العبارة ثم انه ره في اخر المبحث بعد ان بين تعارض الا
بما ستعرف انه اشار الى الاقسام الثلثة التي ذكرها في المقدمة
بقوله ثم الامور الشرعية مطلقا الخ وفصل فيها بما ملخصه انه لا حجية
للاستصحاب في القسم الثالث مطلقا لكونه معارضا باستصحاب
حال العقل مثلا اذا علم ان الشارع امر بالجلوس في يوم الجمعة
وعلم انه واجب الى الزوال ولم يعلم انه يجب بعده ايضا فنقول
كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه الى الزوال
وبعده معلوما قبل امر الشارع وعلم بقاء ذلك العدم قبل يوم
الجمعة وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال
وصار بعده موضع الشك فلنا شك ويقينان وليس
ابقاء حكم احد اليقينين بالاخبار المذكورة اولى من ابقاء
حكم الاخر وبالجملة بملاحظة اليقين بالعدم السابق واستصحابه
يحصل التعارض في جميع موارد هذا القسم ولا مرجح
لاحدهما فلا يكون شيء منهما حجة ويجب ترك الاستصحابين
والعمل بما يقتضيه الدليل عند عدمهما قال ومن هذا يظهر الجواب
عن شبهة النبوة المتقدمة فانها من هذا القسم واما القسمان
الاولان فيظهر مما ذكر عدم حجية استصحاب حال الشرع فيهما ايضا اذا كان الشك من جهة الامور الخارجية
مطلقا لاجل تعارضه مع استصحاب حال العقل وذلك لانه

في المثال الاول بان الاصل عدم جعل الحمى مزيلة وهو يوجب بقاء اطلاق وجوب الصوم
وفي المثال الثاني ان النجاسة لاتزول الا بمزيل فاذا شك في ان الشارع جعل
الغسل مرة مزيلا ام لا قلنا الاصل عدمه وكذا اذا شك في كون شيء مزيلا
للمالكية او الزوجية او نحوهما مما يعلم استمراره بعد حدوثه الى تحقق
الرافع وضبط المقام ان من الامور الموجودة ما لا يكفي وجوده في زمان
لوجوده فيما بعده بل يحتاج الى مقتضى ثانوي كالاذن والتوكيل لا مكان
وجوبها مقيدين بوقت ومنها ما يكفي كالسواد والعلم ونحوهما فانها
لا يمكن ان يوجدا الا محدودا الى زمان كذا ومثلها الامور الشرعية
كالوجوب والتحريم ونحوهما وكالطهارة والنجاسة ونحوهما فانه يمكن ان يكون المحقق او لا هو الوجوب المقيد مثلا ولا يكون
ان يتحقق الطهارة اولا محدودة الا بمعنى انه لا يمكن عقلا بل بمعنى
انه علم من الشارع ان الطهارة اذا وجدت تبقى الى ان يوجد رافع وكذا
النجاسة والملكية وامثالها فلخص ان الاحكام الثابتة انما علم بقاؤها
اذا شك في المزيل فلكن لا لاستصحاب حال الشرع بل لاستصحاب حال العقل
هذا في الامور الشرعية واما الخارجية كالرطوبة والجفاف ونحوهما
فاستصحاب حال الشرع فيها اى استصحاب وجودها حجة بلا معارض
لعدم تحقق استصحاب حال العقل معارض لوجودها انتهى ملخصا
واقول ان عدم حجية الاستصحاب في القسم الثالث مسلم ولكن لا لما
ذكره ره من التعارض بل لان ما لا اقتضاء للبقاء فيه لا يصدق

اذا شك في اثناء اليوم في وجوب الصوم لاجل عروض الحمى
مثلا فنقول قبل ورود الشرع كان عدم التكليف بالصوم
يقينيا وبعد وروده علم التكليف به مع عدم الحمى وشك
معه اذ لولا الشك معه لما كان شك ح فيستصحب عدم
التكليف معه ويعارضه استصحاب التكليف قبل عروض
الحمى ايضا فيتساقطان وكذا اذا شك في تطهير الثوب الملاقي
للبول بغسله مرة فنقول قبل ورود الشرع كنا قاطعين بعدم
جعل الشارع ملاقات البول سببا للنجاسة مطلقا وبعده علمنا
انه جعله سببا للنجاسة ما لم يغسل اصلا واما كونه سببا
للنجاسة بعد الغسل مرة فلا وكذا المالكية والزوجية
وامثالها واثبات التكليف والجعل بالاستصحاب ليس
باولى من اثبات عدمهما به ولا يتوهم انه يلزم على هذا
انتفاء الحكم الثابت اولا في القسمين بمجرد الشك فانه ليس
كذلك بل يحكم ببقاء الحكم ولكن لا لاستصحاب حال الشرع
اى استصحاب ذلك الحكم بل لاستصحاب حال العقل وذلك
لان سبب الشك في هذين القسمين اما الشك في تحقق
المزيل او الشك في جعل الشارع شيئا او الشيء الفلاني
مزيلا للحكم ولا شك ان الاصل عدم كل منهما فح نقول

عليه النقض ولا يجري فيه اخبار الاستصحاب كالامر والنبوة ليست من هذا
القسم كما ستعرف انشاء الله واما ما ذكره في القسمين الاولين فهو تكلف بعيد
جدا اذ الظاهر بعد ثبوت النجاسة في الشيء مثلا يرتفع حكم عدم النجاسة اصلا
ويحكم بالنجاسة الى ان يعلم زوالها فاستصحاب النجاسة حال الشك في زوالها
خال عن المعارض لا انه معارض باستصحاب عدمها ومنع كون البول
سببا للنجاسة بعد الغسل مرة لا يحصل له فان ملاقاة البول سبب للنجاسة
قطعا وانما الكلام في ان النجاسة الثابتة هل تزول بالغسل مرة ام لا
والمفروض عدم تيقن زوالها بذلك فتستصحب وان اراد ان المتنجس
بالبول بعد الغسل مرة لا يصير سببا للتنجيس الغير فقد بان بعد ثبوت نجاسته
ولو بالاستصحاب يلزم تنجيس الغير وقد اعترف هو به فيرتفع تعارض
الاستصحابين وبالجملة ما ذكره من ان الاستصحاب في المثالين وغيرهما من
الامثلة التي ذكرها معارض باستصحاب حال العقل غير جيد ولو تم ما ذكره من التعارض
لجرى في مثل الرطوبة والجفاف ايضا هذا مع ان بعد قوله ولا يتوهم الا الى اخره
لا يبقى فائدة معتد بها فيما ذكره ... ومع هذا كله فعليك بالتامل
في المقام فانه لا يخلو عن دقة وغموض واما القول السادس عشر وهو الذي
استظهرناه واخترناه فقد مر وجهه مفصلا فلا حاجة الى الاعادة

المطلب الثاني في بيان ما يعتبر في الاستصحاب وهي امور يظهر
جملة منها مما مر في تعريفه ولكن ينبغي تفصيل الكلام فيها الاول ان يكون المستصحب

المشكوك

المشكوك في الزمن الثاني متيقن الثبوت في الزمن الاول بان يكون الشك
في ان الشيء المتيقن بثبوته المستصحب في الزمان السابق فيكون ان الشك
طرأ على اليقين والشك معا كما لو شك في نجاسة الكر المتغير بالنجاسة بعد زوال
تغيره من نفسه فانه حين الشك متيقن بالنجاسة السابقة واما اذا لم يكن كذلك
كما لو ادى ظن المجتهد الى حكم شرعي فعمل عليه زمانا ثم نظر في المسألة
مرة اخرى فتوقف لاحتمال التعارض في الادلة او لحصول الشك في حجية ما
استند اليه من خبر موثق او حسن او نحو ذلك من اسباب التوقف فالظاهر عدم
صحة الاستصحاب فان توقفه في المسألة وشكه في الحكم يسري الى يقينه الاول
فلا يعلم بثبوت الحكم في الزمن الاول ايضا وكما اذا قطع بعد مدة بعد الامر
لشيء واعتقاده تعلق الوجوب به بان هذا الامر وارد بعد الحظر وكذا
في النهي اذا قطع بوروده بعد الامر فانه لشك في تعلق الوجوب
او الحرمة لاحتمال ان يتمسك بان الحكم ... الوجوب كان
متيقنا في السابق ولم يعلم خلافه فيستصحب وبالجملة اذا تيقن شيئا بسبب
ثم ظهر له ان ذلك السبب لم يكن مقتضيا لحكم العلم لا يجري الاستصحاب
فيه وذلك لان ما ثبت في السابق يقينا هو تيقنه بالوجوب
مثلا لا نفس الوجوب اذ المفروض انه حصل له في السابق مشكوك
الان وليس المقصود استصحاب الاول اي استصحاب نفس تيقنه
مع انه ليس من موارد الاستصحاب ايضا اذ المفروض عدمه قطعا

واما استصحاب الثاني اي نفس الوجوب فهو فرع ثبوته اولا ولم يثبت اذ المفروض
كون تحققه في السابق مشكوكا في الحال ولو توهم صحة الاستصحاب في مثل المقام كانه ناش
عن الخلط بين الامرين وخلط ... ما قيل ... ان مجرد التيقن بثبوت
شيء في وقت يكفي في استصحابه ولو لم يكن ثبوته في ذلك الوقت حال
اجراء الاستصحاب متيقنا ففيه ان شيئا من ادلة الاستصحاب لا يشمله
كما هو ظاهر لمن نظر فيها ومن هذا القبيل ما لو تمسك بحجية
العام المخصص وبعده فالمعلوم المخرج هو الفرد المخرج واما غيره
فيستصحب كونه مرادا ذلك لان الشك في ارادة غير ذلك الفرد بعد
التخصيص يسري الى يقينه الاول فانه لا يعلم بحجية العام المخصص بعمومه بالنسبة الى
ارادة شيء من الافراد لم يكن ثابتا في اول الامر ايضا حتى يستصحب نظرا الى ظهور اجمال اللفظ
عنده بعد ورود التخصيص عليه وانما تمسك قبل التخصيص بالنسبة الى ارادة الكل نظرا الى اصالة
عدم التخصيص هذا كله فيما اذا ظهر علما او ظنا ان السبب الذي ادى الى اليقين
لم يكن مقتضيا لليقين واما اذا شك في ذلك كما اذا اعتقد تملكه لشيء بعقد
صدر منه بغير لفظ الماضي مثلا ثم حصل له الشك في ان غير الماضي
هل يوجب الانتقال ام لا ففي جريان الاستصحاب ح وجهان ولعل
الاظهر عدم جريانه ايضا واما اذا نسي السبب فالظاهر جريانه ويشمله ادلته
مضافا الى قاعدة الشك بعد العمل وحمل فعل المسلم على الصحة
ولزوم العسر والحرج وعدم استقرار العقود والايقاعات بدونها الثاني

ان يكون

ان يكون بقاء المستصحب في الزمن الثاني مشكوكا فلو كان معلوم البقاء
او معلوم الانتفاء فيه لم يكن من محل الاستصحاب في شيء فلا يشكل
الاول بانهم كثيرا ما يتمسكون بالاستصحاب مع وجود الادلة من الكتاب
والسنة فيقولون للاية مثلا وللاستصحاب مع ان وجود الاية الدالة على الحكم الاصلي
معين لمحل الاستصحاب والجواب انه للتوسعة في مقام الاستدلال وبيان ثبوت المطلق
مع قطع النظر عن الاية ايضا ومن هذا القبيل استدلالهم باصل البراءة واصل الاباحة
مع وجود الادلة الخاصة ~~واما الثاني فظاهر ... مع العلم بالانتفاء ...~~
~~ولكن ... في المقام ... ينبغي ... منها ان الامر~~
قد يكون حال المجتهد لاحدهما ثابتة قطعا وفي الثانية مشكوكة وقد ارتفع الجهة
القطعية قطعا ودار بين الاخرى فيتوهم جريان الاستصحاب فيه
باعتبار تلك الجهة الاخرى او باعتبار القدر المشترك
بين الجهتين مثاله ما لو تولد حيوان من حيوانين كلب او كلب
وغنم مثلا ولم يكن له اسم لاحدهما ولا اسم حيوان من خنزير
اخر وقطع بعدم النجاسة لاحتمال تولده اما لو قطع على النجاسة
او ... كانت اعضاء الام النجسة فهل هو محكوم بطهارته ذاتا
كالغنم او بنجاسته كالكلب والحق الاول فيحكم بطهارته مطلقا
بعد زوال النجاسة العرضية عنه للاصل فلو استدل لاثبات نجاسته
بالاستصحاب بان يقال انه قبل غسله كان نجسا قطعا وبعد

الغسل لم يعلم طهارته لاحتمال النجاسة الذاتية فيستصحب
نجاسته كان مدفوعا بان نجاسته العرضية القطعية الحدوث
قد زالت قطعا والنجاسة المستصحبة الذاتية لم تكن ثابتة من اول الامر
الامر حتى تستصحب مثال آخر ان الفقهاء اختلفوا في ان المتيمم
ثم وجد الماء ولكن تلف قبل مضي زمان يتمكن من الطهارة
فيه فهل يجب عليه استيناف التيمم لانتقاضه بوجدان الماء
او ان تيممه باق للاستصحاب واورد بعضهم على هذا الاستصحاب
بانه معارض باستصحاب عدم جواز الدخول في الصلوة
الذي ثبت بمجرد وجدان الماء والحق عدم صحة المعارضة
لان هذا الاستصحاب الثاني نظير استصحاب نجاسة الحيوان
المتقدم ذكره وذلك لان المنع عن الصلوة اما لاجل انتقاض
تيممه فيكون محدثا الآن او لاجل انه صار في الظاهر مأمورا
بالوضوء تعبدا وان لم ينتقض تيممه والوجه الثاني متحقق
قطعا بمعنى انه عدم جواز الصلوة بدون الوضوء قطعي
سواء قلنا بانتقاض تيممه ام لا وقطعا يرتفع هذا الوجه اي الامر
بالوضوء بعد تلف الماء لانه تكليف بالمحال فالمنع لهذا الوجه
منتف قطعا والمنع لاجل الانتقاض لم يكن ثابتا حتى يستصحب
فاين يشغل هذا الاستصحاب بما سابقا انا الشك في المنع

عن الدخول

عن الدخول في الصلوة بعد تلف الماء ليس على ما يقينه الاول
فيشك انه حين وجود الماء هل صار مأمورا بالوضوء في الواقع او انه
تخيل ذلك نظرا الى اعتقاده التمكن منه واما في الواقع فلم يكن
مأمورا في ذلك الحين ايضا ففي هذا المثال قد انتفى كلا الامرين اللذين
قلنا باعتبارهما في الاستصحاب وفي المثال الاول قد انتفى الامر الثاني
فقط اذ لا يسري شك الى ما تيقن به اولا وقد بينا الاول فقط كالامثلة
المتقدمة من توقف المجتهد في رأيه ومن تفطنه بكون الامر والنهي
في مورد لتوهم الحرمة او الوجوب ومنها ان الامر اذا تعلق بمركب
ثم انتفى جزء منه لا يستصحب ذلك الامر في بقية اجزائه سواء كان المركب
مركبا عقليا من جنس وفصل كما اذا امر باطعام انسان وتعذر ذلك
فلا يستصحب وجوب الاطعام الجنسي الذي هو الحيوان في ضمن فصل آخر
لظهور ان كلا من الجزئين لم يكن متعلقا للامر على حدة حتى يستصحب وجوبه
بعد تعذر الجزء الآخر بل كان المأمور به امرا وحدانيا ولم يكن هناك
الا وجوب واحد وقد انتفى او ما يشبههما كالامر بصوم يوم الخميس
فتعذر فانه لا يستصحب الوجوب لليوم المطلق ولو في ضمن الجمعة
او كان مركبا خارجيا كالامر بالوضوء الذي هو عبارة عن مجموع الغسلتين
والمسحتين فلو تعذر غسله او مسحه لا يستصحب الوجوب للاجزاء
الباقية الا اذا فرض مطلوبية كل جزء في ذاته ايضا وهو خارج

عن الفرض نعم يحكم بوجوب غسل الباقي هنا ولكنه ليس للاستصحاب
بل للدليل الخاص نحو ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط
بالمعسور وبعد الحكم بالوجوب لهذه الادلة لا يمكن اجراء الاستصحاب
ايضا لان مقتضاها بقاء الوجوب الاول لانه انتفى وحصل وجوب
آخر بواسطتها هذا وقد ظهر مما ذكرناه ضعف القول بجريان
الاستصحاب نظرا الى ان الوجوب كان ثابتا للكل قبل تعذر البعض
فاذا زال عن البعض لزم الحكم بالبقاء في الباقي وذلك لما عرفت
من ان وجوب الاجزاء كان تبعيا وهو ارتفع بعد زوال المتبوع
وهو وجوب الكل على ان علة الامر بعدم الشرط وهو القدرة
على البعض يستلزم عدم امره بالكل اذ لا انحكاما وح فيكشف
بعد تعذر البعض انه لم يكن امر اصلا لا بالمجموع ولا بالاجزاء
حتى يستصحب هذا كله فيما اذا تعلق الوجوب بالمكلف في جزء من الوقت
ظاهرا واما اذا كان تعذر بعض الاجزاء مستمرا من اول الوقت الى زمان
ارادة الفعل فلا يتوهم ح وجه لجريان الاستصحاب اصلا ومنها
انه لو وجد دليل مخالف للاستصحاب لا يجعل الاستصحاب معارضا للمرجح
ولا يعمل هناك بقواعد التعارض وذلك لانتفاء الحكم المستصحب بالعلم
فان اجراء الحكم الاول في الزمن الثاني انما هو عند الشك في بقائه الى ذلك
الزمان الاول الى الزمن الثاني ومع قيام الدليل المعتبر على انتفائه

في ذلك

في ذلك الزمان ينقطع الاستصحاب لكونه مغيى بعدم مجيء الدليل
فاذا جاء الدليل انقطع الاستصحاب وانتهى الحكم لا انه باق ويعارض
الدليل ويلتمس المرجح كما ربما يتوهم وبأتي لهذا المرام مزيد كلام ان شاء الله ومنها
ان المستصحب قد يكون امرا تدريجي الحصول كاجزاء الزمان وكالاكل
والشرب ونحوها وح فقد يقال بعدم جريان الاستصحاب هنا لانه
اما بالنسبة الى الاجزاء السابقة فقد انتفت وانقضت
واما بالنسبة الى غيرها فهو لم يتحقق بعد فليس هنا شيء قابل
للابقاء حتى يجري في زمان الشك وايضا الجزء اللاحق من الزمان
كما يمكن ان يكون من اجزاء الليل كذا يمكن ان يكون من اجزاء النهار
فالشك في الحادث ومتى كان الشك فيه لا يصح تعيينه بالاستصحاب
كما يأتي فلا يصح استصحاب الليل والنهار ونحو ذلك كما لا يصح استصحاب
حيوة زيد بعد القطع بموت احد الشخصين منه ومن عمرو
والجواب اما عن اجزاء الزمان فبان النهار مثلا عبارة في اللغة
او الشرع عن مقدار معين محدود من الزمان كونها كون الشمس
فوق الافق مثلا فاذا شككنا في بقاء النهار لا نجري الاستصحاب
في الاجزاء حتى يرد ما ذكر بل نقول كون الشمس فوق الافق
كان ثابتا قطعا والشك في انتقالها عن هذه الحالة فيستصحب
بقاؤها على ما كانت عليه وكذا نقول في الشهر والسنة

وغيرها فنقول قد كانت الشمس في الحمل ولا نعلم انتقالها منه
الى الثور فنحكم ببقائها فيه وهذا في الاعتراضات فيما هل في
اجزاء الزمان واما غيرها من الشرعيات فلما كان يجري عند العرف
ايضا فيجري فيه استصحاب عدم الحصول بالنسبة الى ما شك فيه
كما لو صدر كلام من شخص في زمان ثم شك في انه هل حصل منه كلام
في زمان اخر ام لا فانه يحكم باستصحاب عدمه واما ما يعتمد العرف فيه
كالاكل في مجلس واحد والتكلم كذلك فهل يحكم بنفي الزيادة فيه لاستصحاب
عدمها فيقتصر بالاقل منها فاذا شك في انه اكل عشرين لقمة او ثلثين
او تكلم بثلث كلمات او اربع او بان انه كان مشغولا بالاكل فيستصحب
اشتغاله به الى ان يتيقن الفراغ عنه وجهان والترجيح في الغالب
منها امر خارج ولو انتفت فالظاهر ان الترجيح للاول ولكن ينبغي
التنبه لان لا يصير الاستصحاب فيما يجري فيه استصحابا مثبتا مثلا لو
فان المتكلم بعد قوله اكرم العلماء هل قال والفقراء ايضا ام لا فنقول
الاصل عدم صدور اللفظ منه ولو شككنا في انه هل قال ولا تضرب
زيدا عمرا بصيغة الامر او قال ولا تضرب زيدا عمرا بصيغة النهي
مطلقا استصحاب عدم صدور الزايد عنه وان كان عدم صدور الا
من لا يضرب الا ان يضرب ولا يضرب بعنوان كل منهما كلمة على حدة
من قبيل المتباينين لا الزايد والناقص فلا يصح ان يحكم باستصحاب عدم

صدور

صدور الالف لانه يصير من الاصول المثبتة التي ستعرف انها
ليست بحجة اذ بهذا الاصل مع العلم بان الصادر فيه احد اللفظين
يحكم العقل بان الصادر هو اللفظ الاخر الى الامر وهذا لا يصح فانه نظير
اجراء الاستصحاب فيما لو القي في دار شخص ولم نعلم ان من ثمة خمسة
او عشرة فانه لا يصح لك تعيين الاول باصالة عدم الزيادة لان هذا امر
في الحادث فلا يجري الاستصحاب فيه الثالث ان يكون الموضوع باقيا
اعلم انهم اشترطوا في الاستصحاب بقاء الموضوع والظاهر منهم عدم الفرق
في اعتبار هذا الشرط بين استصحاب الموضوع واستصحاب الحكم وايضا الظاهر
منهم اشتراط العلم ببقاء الموضوع ولا يكفي عدم العلم بانتفائه فلو شك
في البقاء وعدمه لا يجري الاستصحاب ومقتضى هذين الظهورين عدم صحة
الاستصحاب في الموضوعات اصلا اذ لو شك في بقاء زيد وعدمه لا يكون
الموضوع معلوم البقاء حتى يستصحب ففي الموضوعات لا يجري الاستصحاب على هذا
لانه اذا تيقن وجوده او عدمه فليس محلا للاستصحاب واذا شك فكذلك ايضا
لعدم تحقق الشرط الذي هو بقاء الموضوع بل يختص موردا الاستصحاب
فيما يتعلق بالموضوعات من الاحكام كطهارة الماء ونجاسته ووجوب
الحج وعدمها ومن الامور الخارجية كرطوبة الثوب ويبوسته وحيوان
اجرائه في نفس الموضوعات لا كلام فيه ويمكن الجواب فانه مخصص
اشتراطهم بغير الموضوع واخرى بان بقاء زيد عبارة عن كون

متعلقه بيد زيد مدة لا يكون بيد غيره اعلا التصرف النفس وتدبيرها
فيجري الاستصحاب في صفة النفس اي كونها مدبرة مثلا والنفس
باقية فاذا شك في بقاء هذه الصفة لها حكم به للاستصحاب
وبالجملة فالمستصحب دائما في الحقيقة هو صفة من صفات الشيء وحال
من احواله لا نفس ذاته وان كان يرى في بادي النظر ان المستصحب
هو ذاته فالشرط موجود في استصحاب الموضوعات حقيقة ثم الدليل على
اعتبار هذا الشرط في الاستصحاب ظهور ان الحكم ببقاء صفة الشيء فرع
بقاء موصوفه فما لم يعلم بقاء الموصوف كيف يقال بان وصفه الذي
كان له سابقا ثابت له في الحال فالحكم بثبوت الشيء للشيء فرع الحكم بثبوت
نفس ذلك الشيء والظاهر ان هذا الشرط مما لا خلاف فيه بينهم بل نقل عليه الاجماع
ايضا واجراء استصحاب النجاسة في الكلب بعد صيرورته ملحا كما عن بعض الاصحاب
لعدم اعتبار بقاء الموضوع بل لانه جعل الموضوع نفس الجسم من غير مدخلية لصفة
فيه ويقول ان الجسم باق فيستصحب نجاسته ثم ان توضيح هذا المقام يستدعي زيادة
في الكلام فنقول التغيرات الواقعة في الموضوع على اقسام يسمى بعضها باسماء خاصة
وبعضها لا يندرج تحتها اما حقيقة او مسامحة وتلك الاقسام ثلثة
احدها الاستحالة وهو عندهم عبارة عن تبدل مهية باخرى كاستحالة
الكلب ملحا والعذرة دودا او ترابا وثانيها الانقلاب وهو انتقال
الشيء من حالة الى اخرى لا من جهة الانتقال كانقلاب الخمر خلا وانقلاب

هوا

هوا وبالعكس وتسمية الاول عندهم انقلابا ثابتة وفي الاخيرين
شك لاحتمال اندراجهما في الاستحالة فلا يطلق الانقلاب عندهم
عليهما كما لا يطلق على انقلاب الجامد بالجامد كانقلاب العذرة دودا
الا بعناية وثالثها الانتقال وهو عندهم عبارة عن انتقال
جسم المجوف حيوان مع تبدل الاسم كصيرورة الماء بولا او دم
الانسان دم العلق وكصيرورة البق بولا وصيرورة الماء انسانا
وصيرورة الغذاء روثا ولكن الظاهر عدم تسميتهما الاخيرين
انتقالا وكثيرا ما يتبدل الاسامي ولا يسمى بشيء من الثلثة كتبدل
الحنطة بالدقيق او الخبز وتبدل الخشبة النجسة مثلا بالفحم
وتبدل الطين بالخزف فلا بد من النظر في موارد جريان الاستصحاب
عند هذه التغيرات وتحصيل ما هو المناط في بقاء الموضوع حتى يستصحب
حاله وبيان ما هو المراد من قولهم كثيرا ان الاحكام تابعة للاسامي
فنقول ان ما حصل فيه التغير اما انه تبدل مهية بمهية اخرى كالكلب
فانه مهية والملح ماهية اخرى ولكل منهما احكام عند الشارع وخواص
واما انه لم يتبدل المهية عرفا كالحنطة اذا صارت دقيقا والخشبة اذا صارت رمادا
ففيما تبدل فيه المهية فلا يخلو اما ان نعلم ان الحكم الثابت لتلك المهية باعتبار
صورتها النوعية وكونها مهية خاصة او نعلم انه ليس باعتبار الصورة
بل باعتبار المهية الجنسية الباقية بعد تبدل تلك الصورة ايضا او

في ذلك فالاول كاعيان النجاسات فان الظاهر ان الحكم بنجاستها لاجل
نعتها بها فاذا انقلبت الى مهية اخرى كان صارت العذرة
دودا والماء بولا والخل خمرا فقد انتفى الموضوع وصار الحكم تابعا
للماهية الجديدة فلا تندرج تحت ادلة الاستصحاب بل يشملها
الادلة الدالة على طهارة الدود ونجاسة البول وحرمة الخمر ان
كان عموم في تلك الادلة كما هو الظاهر عند من راجعها ولو فرض عدم
العموم بل كانت مطلقات فيمكن ان يمنع شمولها لمثل هذه الافراد
فلا تندرج حينئذ تحت هذه الادلة ولا ادلة الاستصحاب بل ينبغي
الرجوع فيها الى الاصول الفقاهتية من اصالة الاباحة
او الحرمة او غير ذلك والثاني كاعيان النجاسات ايضا
لو قيل بان العبرة ليست بصورها النوعية بل بهذه الصورة
علة لنجاستها فح فان علمنا ان الصورة علة لحدوث النجاسة فقط
ايضا فلا يجري الاستصحاب لان العلة للنجاسة وجودا وبقاء
فلم يبق نجسة وكذا ان شككنا في انها علة للبقاء ايضا ام لا
اذ المردد بين ما يجري فيه الاستصحاب فيه ... اتفاقا الحق
واما الثالث فهو ايضا لا يجري الاستصحاب فيه لما مر
ايضا فان كون النجس هو اجزاء الكلب اي حقيقتها
الجسمية حتى يجري فيه الاستصحاب لم يكن معلوما او لا

وما لا يجري فيه لا يجري فيه وايضا اذا علمنا انها ليست علة للبقاء فيجري فيه الاستصحاب

وحقيقتها

المهية
وحقيقتها النوعية قد انتفت وبما ذكرنا اظهر حال الانتقال اذا تبدلت
كما صار الماء في جوف الحيوان بولا وان لم يعلم صيرورته بولا بل كان مشكوكا
فيجري فيه استصحاب الطهارة وان علم عدم صيرورته بولا فكذا ايضا هذا
اذا قلنا بعدم شمول ما دل على طهارة الماء لمثل هذا الماء والا فلا حاجة
الى الاستصحاب بل يكفي تلك الادلة ثم هذا كله فيما تبدلت المهية واما
اذا لم تتبدل المهية عرفا كصيرورة الخشبة النجسة فحما او دهنا او صيرورة
الحنطة النجسة طحينا او الظاهر جريان استصحاب النجاسة فيه لان النجاسة في
عرضية باعتبار الملاقات والشارع حكم بان الملاقي للنجس نجس ولا يعتبر في الملاقي
كونه جسما خاصا فالخشبة انما كانت نجسة لا لكونها خشبة لان
نجاسته بل لكونها جسما لاقى نجاسة وهذا المعنى باق بعد صيرورته
فحما ومثله الشجر او الانسان اذا تنجس بالبول مثلا فان النجاسة باقية
بعد قطع الشجر وموت الانسان وصيرورته رمادا بعد كونه نباتا
او انسانا وقد يقال بعدم بقاء النجاسة عند هذه التبدلات ايضا لوجوه
احدها الاولوية فان النجاسة الذاتية مع كونها اقوى اذا لم يستصحب
فالعرضية اولى وثانيها ان الظاهر من قوله الملاقي للنجس نجس هو نجاسة
الجسم ما دامت الصورة النوعية باقية وثالثها ان الموضوع اما
الملاقي مع بقائه على صورته النوعية او انه محل شك وفي كل منها لا يجري
الاستصحاب لما سبق وفي الكل نظر لمنع الاولوية جدا وكون المناط

هناك في النجاسة هو نفس المهية كما هو ظاهر الادلة وقد انتفت فانتفى حكمها
وهذا معنى قولهم ان الاحكام تابعة للاسامي بمعنى ان الاسم اذا تبدل لاجل
تبدل نفس المهية يتبدل الحكم كالعذرة والدود واما مجرد تغيير الاسم
فمن الظاهر انه لا يوجب تغيير الحكم كيف ويختلف الاسماء باختلاف
الاصطلاحات وبتغيير العرف افترى ان من وضع اسم الكلب للشاة في الخلف
حكما فيحكم بنجاستها للتسمية وهذا ظاهر ومنه ما استظهرنا ثانيا من
الامر الشك فيجري الاستصحاب ومنه ما ادعاه في الثالث ايضا فان الموضوع
في النجاسة العرضية هو الجسم مطلقا على ما هو الظاهر من الادلة فليتأمل جيدا
هذا وقد تلخص مما ذكرنا ان المعتبر في الاستصحاب هو بقاء الموضوع
من حيث كونه موضوعا في الدليل فيعتبر بقاء المهية الكلبية وفي الخشب
النجس بقاء الجسم النجس وفي المأكول والملبوس والمكيل والموزون وصف
المأكولية والملبوسية فاذا كان شيء مأكولا في زمان لم يجز السجود عليه
ثم اذا زال عنه هذه الصفة في وقت اخر فلم يكن مأكولا لم يكن السجود
عليه ممنوعا اذ ما كان موضوعا لعدم جواز السجود هو المأكول
من حيث انه مأكول ومثله الكلام في المكيل والموزون وندا ميتها
غالبا الرابع ان يحصل للموضوع تغير في الجملة كصيرورة الحنطة دقيقا
والطين لبنا والعنب زبيبا اذ لولا كان ثبوت الحكم له من جهة
دليله الاول لا من جهة الاستصحاب واعلم ان هذه وسابقه مما عده

من شرايط

من شرايط الاستصحاب وجعله صاحب الوافية من شرايط امور اخر منها
ماذكر ينبغي الاشارة اليها مع ما فيها احدها ان لا يكون هناك
دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فيتعين
العمل بذلك الدليل اجماعا ثانيها ان لا يحدث في الوقت الثاني امر يوجب
انتفاء الحكم الاول كما فيمن دخل في الصلوة بالتيمم ثم وجد الماء في اثناء الصلوة
فان من يقول بالبناء على تيممه بالاستصحاب ينبغي ان يلاحظ النص الدال على
ان التمكن من الماء ناقض للتيمم هل يشمل هذه الصورة ام لا فان شملها
لم يجز العمل بالاستصحاب الا انه يرجع الى فقد الشرط الاول والاجماع ثالثها
ان لا يكون هناك استصحاب اخر معارض له كما في الجلد المطروح فان
استصحاب عدم المذبوحية المحكم بنجاسته معارض باستصحاب طهارته
الثابتة حال الحيوة وباستصحاب عدم الموت حتف الانف رابعها
ان يكون الحكم الشرعي المترتب على الامر الوضعي المستصحب ثابتا في الوقت
الاول فلا يجوز الحكم بنجاسة الجلد المذكور باستصحاب عدم المذبوحية
لان النجاسة لم تكن ثابتة في وقت الحيوة والسر فيه ان عدم التذكية
لازم بين الحيوة والموت حتف الانف الموجب للنجاسة ليس هذا اللازم
من حيث هو بل ملزومه الثاني وهو الموت حتف انفه وعدم المذبوحية
العارض للحيوة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف الانف
والمعلوم ثبوته في الزمان الاول هو الاول وظاهر انه غير باق

بالتيمم

في الوقت الثاني ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب
اذ شرطه بقاء الموضوع وعدمه هنا معلوم وليس مثل التمسك
بهذا الاستصحاب الا مثل من يتمسك على وجود عمرو في الدار في الوقت
الثاني باستصحاب بقاء الضاحك المحقق بوجود زيد في الدار في الوقت
الاول الموهوم وفساده ظاهر خامسها ان لا يكون هناك استصحاب
اخر في امر ملزوم لعدم ذلك المستصحب فلا يجوز الحكم باستصحاب طهارة
الماء ولا نجاسة الحيوان فيما اذا وجد في ماء قليل صيد يمكن استناد موته
الى الرمي والى الماء فان الكل بعض الاصحاب ثبوت هذا اللازم الحكم
استلزام الحكم بطهارة الماء عدم ذكاة الصيد لعدم الاصحاب
وحكم بعض الاصحاب بنجاسة الصيد وطهارة الماء انتهى ملخصا اقول
الظاهر ان مراده بالدليل الاخر في الشرط الاول هو الدليل الاجتهادي
لا ما كان من الاصول العملية كاصل البرائة والا لا ينحصر النفي في هذه
الاصول لا تقدم على الاستصحاب كما سياتي انشاء الله تعالى فكيف يدعى الاجماع بين
علمائنا على ذلك ما كان من جنس الاستصحاب انه يجب من تعارض الاستصحاب
ومحل ذكره في الشرط الثالث وما بعده وما اشترطه العمل بالاستصحاب
بعدم دليل اجتهادي بعض لزوم العمل بما خالفه من كتاب او سنة او اجماع ظاهر
لورود ذلك الدليل عليه وكونه غاية له فيكون نقضا لليقين
باليقين فينقطع الاستصحاب الا انه يعارضه ويعمل بما هو الاقوى منهما

او بالدليل

او بالدليل الاجتهادي دون ادلة المعارضة فرع جريان الدليلين في موضع
ولا يجري للاستصحاب مع وجود ما يخالفه من الادلة الاجتهادية
نعم يعتبر في ذلك الدليل كونه معتبرا معمولا به والا فيكون خبر صحيح الا
تقدم على الاستصحاب اذ ربما لا يكون جامعا للشرائط الحجية ومما ذكرنا يظهر حال
ما اورده الفاضل القمي في هذا المقام ما الحاكي تطويل الكلام بذكره نعم
قد يوجه هنا بان عدم الدليل الاخر ليس من شرائط الاستصحاب بل وجوده
من الموانع والثمرة بين كون الشيء شرطا او ضده مانعا تظهر في صورة
الشك واما الشرط الثاني فهو في الحقيقة يرجع الى الاول واما الثالث
فسياتي تفصيل الكلام فيه انشاء الله واما الرابع فاورد عليه بان الشيء
في الوقت الاول معتبر في حجية الاستصحاب لا انه من شرائطه وبان
اثبات النجاسة فيما ذكره من المثال باستصحاب عدم التذكية ليس
من قبيل الاستصحاب مع عدم العلم بالشيء واثبات انما يلزم ذلك لو كان
النجاسة باستصحابها وليس كذلك بل باستصحاب ما يستلزمها وهو عدم
التذكية فانه يستلزم الموت حتف الانف وهذا يستلزم النجاسة
وبان الموضوع لم ينعدم هنا كما ذكره اذ لم يكن الموضوع لعدم التذكية
هو مفهوم الشاة مثلا حتى يقال بانعدامه بعد الموت وخروجه
عن تلك الهيئة كالكلب يستحيل ملحا بل الموضوع هذا الشخص الخارجي
الذي كان قد تعلق به الحيوة وهو باق غاية الكلب فان المفهوم

المحكوم عليه بالنجاسة هو ما صدق عليه اسم الكلب وقد زال الصدق
بالاستحالة وبان ما ذكره من المثال ليس مطابقا لما مثل المقام ان ثبت
ان في الدار ضاحكا مع فرض انحصار الضاحك في زيد وعمرو ثم علم بخروج
زيد اذ لا يصح ان استصحاب بقاء الضاحك في الدار يستلزم كون عمرو
فيها اقول الظاهر ان مراده من هذا الشرط هو ان لا يكون الاستصحاب
مثبتا نظرا الى ما ستعرف انشاء الله من ان الاستصحاب المثبت ليس بحجة
وذلك كما في المثال حيث يراد باستصحاب عدم المذبوحية اثبات
كونه ميتة ليترتب عليه النجاسة وليس المراد ان يكون نفس المستصحب
ثابتا في الزمان الاول ليرد عليه الايراد الاول واما الاخيران
فيمكن دفعهما ايضا بعناية لا يخفى وحاصل ما نقول في الثاني
في المثال المذكور ان بعد زوال الحيوة عن الصيد المذكور وعدم
العلم بانه بالتذكية او بالموت حتف الانف لا يصح التمسك بالاستصحاب
في نفي شيء منهما للعلم بوقوع احدهما فيكون الشك في الحادث ولا يصح
تعيينه بالاستصحاب لتعارضه بمثله لاجل اثبات الثاني المترتب
عليه النجاسة باستصحاب عدم الاول وان شئت فقل ان
عدم المذبوحية الجامع للحيوة وان كان ثابتا اولا الا انه لم يكن
ما يترتب عليه النجاسة حتى يلزم الحكم بالنجاسة من استصحابه
الذي قد عرفت ما فيه وعدم المذبوحية الجامع للموت

حتف

حتف الانف وان كان يترتب عليه النجاسة الا انه لم يكن ثابتا
اولا حتى يستصحب واما الشرط الخامس فهو راجع الى اشتراط عدم
المعارض كما صرح هو به ايضا حيث قال بعد ذكر الشروط الخمسة
وقد يمكن اشتراط شروط اخر غير ما ذكرنا لكن الجميع في الحقيقة راجع الى
انتفاء المعارض وعدم العلم والظن بالانتفاء المطلب الثالث
في جملة من الفوائد التي لا بد من التنبيه عليها الاول ان الاستصحاب
هل يجري فيما لم يثبت نسخه من احكام الشرايع السابقة قيل نعم
لعموم الاخبار المتقدمة وقيل لا للعلم الاجمالي بان في الامور المشتبهة
ما يكون منسوخا فيكون الشك في تعلق النسخ بالنسبة الى كل واحد
منها من باب الشك في الحادث لا الحدوث فلا يجري الاستصحاب
في شيء منها كالعلم بزوال الطهارة عن احد الاواني المحصورة وفي
الاخبار لا ينصرف الا الى الاحكام شرعنا وفي الاول منع ظ فان
المعلوم هو تعلق النسخ بمجموع الشريعة السابقة لا بكل جزء منها
فاذا علم نسخ بعضها على التعيين ارتفع العلم بالنسبة الى الباقي
فيكون الشك بالنسبة اليها شكا في الحدوث فيجري الاستصحاب
نعم لو فرض العلم بان في غير ما علم نسخه منسوخا ايضا لتوجه
ما ذكر ولكن الظاهر انه مجرد فرض لا تحقق له وفي الثاني منع
ان الانصراف انما يسلم فيما كان من الاخبار مطلقا واما

فيها عاما فلاهذا آن وجد فيها عام اصولى ومع ذلك فيمكن
ان يوثان الظ من نسخ شريعة انه لا يعتنى بشئ من احكامها الا
بدليل خاص فشمول العموم لو وجد ايض محل شك مع ان الاصل
عدم الحجية ولكن هذا كله فيما لم يرد فى الكتاب والسنة ما يدل
على عموم حكم كما لو ورد فيها مدح شئ من اعمال الامم السابقة بحيث
ينبئ عن حسنه مط فلا اشكال كما صرح به وذلك كما ورد
انه تعم قال بعد قول موسى ع انه يأتى على مجالس اعز لك واجلك
ان اذكرك فيها يا موسى ان ذكرى حسن على كل حال ثم عن بعضهم
انه يبنى البقاء على ذاتية الحسن ورد بظهور فساده وبانه ان صح
لا يفرق الامر بين الحسن والقبح الثانية انه لا فرق فى حجية
الاستصحاب وحجيته بين الاحكام الاجتهادية التى نظرها
الى الواقع وغيرها فلو ثبت حلية شئ او طهارته مثلا بحكم
بشهادة
ببقائهما فى زمان الشك سواء كان ثبوتها اولا بنص او اجماع او
المتقدمة
عقلى او بكونه فى سوق مسلم او يد مسلم لشمول الادلة
العموم
للجميع ومنها الاخبار اما لان متعلق اليقين محذوف فيقيد
على ما هو المنساق منها كما هو الاظهر واما لان اليقين يعم اليقين
الواقعى والظاهرى كما قد يقال ولكنه لا يخلو عن تأمل كما استشهاد
لذلك برواية عبد الله ابن سنان حيث ان المعصوم ع حكم فيها باستصحاب

طهارة الثوب الذى اعاده الذمى من دون استفصال عن
كون السؤال عن الطاهر الواقعى او الظاهرى فان عدم انصراف
اطلاق اليقين الى الظاهرى منه غير بعيد كعدم انصراف اطلاق
الطهارة الى الظاهرية منها هذا ومثله الكلام فى اليقين الذى
يكون ناقضا للاستصحاب وغاية له فانه ايض يعم بنفسه او بتحقق
المتعلق ما ثبت حجيته علما كان او ظنا او غيرهما والظاهر الخلاف
فى شئ مما ذكرناه الثالثة قد يتوهم جريان الاستصحاب فيما لو شك
الشخص
فى صحة تقليد الميت وصحة البيع وقت النداء بان يقال لو قلد هذا
قبل موته كان تقليده له صحيحا فيصح بعد موته ايض بالاستصحاب
ولو باع قبل النداء كان صحيحا فيستصحب صحته بعده ايض ويشكل
بان ما دل على جواز تقليد المجتهد وصحة البيع ان كان فيه عموم
يشمل حالتى الحيوة والموت وقبل النداء وحينه فلا حاجة
الى الاستصحاب بل يكفى العموم وان كان فيه اختصاص باولى الحالتين
فلا وجه لاجراء الحكم بعدها اذ المقيد عدم الاباتى فى غيرها
وان كان مرددا بين الوجهين او بين الاطلاق والتقييد
فكذلك ايض اما الاول فظ واما الثانى فلان النتيجة تابعة
للاخس واقول هذا من جزئيات ما مر من ان المقتضى لثبوت
الحكم اولا هل لا بد من ان يكون منحاسرا او يكفى الاطلاق

وليس شيئا على حدة فليرجع الى هناك وينظر الى الدليل المقتضى نعم مما ينبغى
التنبيه عليه هنا هو انه لا يجرى الاستصحاب فيما لو وقع بيع خاص حين
النداء واريد اجراء الاستصحاب فيه بان يق هذا البيع الخاص على تقدير
وقوعه قبل النداء لم يكن بيع ولا صح حتى يستصحب وتقدير وجوده لا وجود له
اذ الموضوع لا بد من تحققه فى السابق حقيقة لا فرضا وتقديرا وهو ظ
الرابعة ان الشك قد يكون فى حدوث حادث او ارتفاعه فيجرى فيه الاستصحاب
وقد يعلم الحدوث او الارتفاع ويشك فى تشخص الحادث او المرتفع فح ان كان المشكوك
حدوثه اولا او تردد بين امور غير محصورة لم يكن عبرة بهذا العلم الا
فى الشبهة المحصورة وغيرها فيجرى الاستصحاب فى كل مورد مورد
وان كان دائرا بين امور محصورة فهل يصح الاستصحاب فى كل منها ام لا
فيه احتمالات يأتى وذلك يكون فى الاحكام بكلا قسميها وفى الموضوعات
جميعا كما لو علم بحدوث الحرمة لهذا الشئ او الوجوب لذلك بعد ثبوت
عدمهما او علم بانتفاء احد الحكمين عن احد الشيئين بعد ثبوتها فيهما وكما
الماء القليل النجس الذى تم كرا فان احد الامرين من نجاسة الماء الاول
او طهارة الماء الثانى قد ارتفع وكما لو علم بحدوث ولد لزيد او عمرو
او بموت احدهما فيحتمل ان يق باعتبار الاستصحاب مطو يدفع
بانهم كثيرا ما يطرحونه ويعملون بمقتضى العلم الاجمالى كما اذا اشتبه ثوبان
لشخص واحد احدهما طاهر والاخر نجس وكما لو علم بانتقاض احد الطهارات

وبطلان احدى الصلوات وان يق باعتبار العلم الاجمالى مط ويدفع
بانهم كثيرا ما يطرحونه ويعملون بالاصل كما فى الثوبين المذكورين
لو كانا الشخصين وان يق باعتبار الاول فى بعض المقامات والثانى فى
فى بعض اخر واعتبارهما جميعا فى ثالث كما فيما تقدم فى الماء
القليل فيلاحظ المرجحات بينهما ان كان والا فالظ طرحهما معا هنا
قد يق ما ان المعتبر الرجوع الى طريقتهم فى خصوص الموارد وربما
فاقد يشتبه الحكم على وحدة الطريقة والنسبة المذكورة غير ثابتة
بل المقامات مختلفة كما عرفت مضافا الى ما يستشهد به للثانى
انهم عند ذكر تعارض الاستصحابين نقلوا اقوالا مختلفة وهى
مبنية على اتفاقهم على عدم حجية الاستصحاب فى الشك فى الحادث مط
كما هو مقتضى النسبة المذكورة وسيأتى مزيد توضيح للمقام
الخامسة انهم كثيرا ما يتمسكون عند ذكر تعارض الاستصحابين
فيما ثبت له معنى فى العرف باصالة عدم النقل فيثبتون بذلك
انه المعنى اللغوى ايض وقد يسمى ذلك بالاستصحاب المعكوس
والمقلوب وربما يسمى بالاستصحاب القهقرى ايض وهو
ليس بحجة لا فى الاحكام الشرعية ولا اللغوية ولا غيرها لعدم
شمول ادلة الحجية ط من الاخبار وغيرها الدالة الظاهر منها
على عدم نقض اليقين السابق بالشك اللاحق دون العكس وقد

كان صحيحا او فاسدا فيستصحب تلك الصحة وذلك لان قبل النداء ...

... ان الاستصحاب فيما اذا كان الحادث الاخر ... ليس على كليته

وقد نقل اتفاقنا على ذلك فان المخالف منه القائل بحجيته بعض العامة كصاحب الفقود ظاهراً نعم لو فرض افادة الظن في موضع توجه اعتباره عند من يقول بحجية الظن مطلقا واما نحن فحيث لا نقول بحجيته في الاحكام الشرعية ولا الموضوعات الصرفة فلا عبرة به فيهما واما الموضوعات اللغوية التي يعتبر فيها الظن ويشاع تمسكهم فيها باصالة عدم النقل فتحقيق الكلام فيها ان اللفظ الذي ثبت له معنى في العرف لا يخلو اما ان يعلم ان ذلك اللفظ ثابت في اللغة ايضا وليس من الالفاظ المستحدثة او لا يعلم ذلك اللفظ ففي الاول ان علم ان معناه في اللغة هو ذلك المعنى العرفي او غيره على وجه الاختصاص او الاشتراك فلا اشكال وان لم يعلم ذلك اصلا بل احتمل ان يكون معناه في اللغة هو ذلك وان يكون غيره حكم بالاول حذرا من النقل المخالف للاصل والمراد بالاصل هنا الظاهر الراجح فان حصول النقل انما هو في قليل من الالفاظ واما الكثير منها الذي يكون الاول فيه حتما مضمحلا فهو باق على ما كان ولم يختلف باختلاف الازمان وهذا اذا لم يعلم له معنى اخر في اللغة والا يحكم بان هذا المعنى العرفي ثابت له في اللغة ايضا اذ يلزم ح الاشتراك في اللغة وهو مخالف للاصل مع ان النقل لازم اذا المفروض ان معناه في العرف غير ذلك فالقول بانه لو كان مشتركا

في اللغة

في اللغة يلزم النقل من الاشتراك الى الاختصاص والا لزم النقل من المباين الى المباين والاول اولى ضعيف لمنع الاولوية وعدم صيرورتها موجبة للظنة المعتبرة في المباحث اللغوية وعدم صلاحيتها لاثبات الاشتراك وفي الثاني وهو ان يحتمل كون اللفظ من المستحدثات الغير الثابتة في اصل اللغة فاما ان يعلم ثبوت ذلك المعنى العرفي في اللغة ايضا او لا يعلم ذلك ففي الاول يمكن ان يحكم بحدوث اللفظ لاصالة عدم ثبوته في اللغة وان يحكم بثبوته في اللغة ايضا لهذا المعنى والا لزم ان يكون لهذا المعنى الموجود في اللغة فرضا لفظ اخر موضوع له بعد كونه بلا لفظ موضوع له فيلزم تعدد الوضع بحسب العرف واللغة والاصل عدمه ولكن لا يخفى ان هذا ايضا لا يفيد الظن والاولى التمسك بالغلبة فان الغالب في الالفاظ العرفية وجودها في اصل اللغة ايضا وعلى الثاني ايضا يمكن الحكم بثبوت هذا اللفظ في اللغة لذلك المعنى نظرا الى ما ذكر من الغلبة والحكم بعدمه وحدوث اللفظ والمعنى جميعا او احدهما وليس فيه ثمرة يعتد بها الندرة المفروض او عدمه وكيف كان فالمناط في امثال المقام التمسك بما يفيد الظن من الغلبة او نحوها دون غيرها مما لا يفيد ذلك ومنه الاستصحاب المعكوس فانه بنفسه لا يفيد الظن ولا دليل على حجيته تعبدا ايضا اذا عرفت ما ذكر فلنرجع الى اصل المسئلة

والوصل [illegible] الاستصحاب [illegible] ان [illegible] النقل كان [illegible] وعليه [illegible]

فنقول اذا حدث حادث وجودي او عدمي وشك في مبدء حدوثه

هل كان يوم الخميس مثلا او الجمعة فمقتضى عدم نقض اليقين الا باليقين الحكم بانه الثاني اذ حدوثه في الزمن السابق مشكوك فيستصحب عدمه الازلي الى زمان يتيقن فيه بالحدوث فيحكم بترتب جميع ما من تلك الحيثية يترتب اثاره عليه وان كان حدوثه في الواقع قبل ذلك كما في غيره من اصناف الاستصحاب وايضا اصالة تاخره هو مقتضى استصحاب بقاء ما يتوقف عليه حدوث ذلك الحادث من وجود مقتضي او رفع مانع على ما كان من العدم الازلي الى ذلك الزمان وقد يفصل في المقام بين ما اذا كان زمان الشك والمشكوك متحدا او كان زمان الشك متقدما على زمان المشكوك وبين ما اذا كان متاخرا عنه فيوقف في الاولين بالحجية وفي الثاني بالعدم مثال ذلك ما لو شك في امتداد وقت العشاء انه الى نصف الليل او الى ثلثها او الى الفجر على الخلاف الاقوال فيه فبعد تمام الثلث الاول يستصحب بقاء وقته لان وصول العشاء بعد دخول وقته معلوم وارتفاعه بتمام الثلث غير معلوم فيحكم ايضا بتقلعه سواء كان هذا الشك بعد دخول الوقت او قبله كما لو كان متفكرا في ذلك في اول الغروب ولو كان بعده كان يكون الشك المذكور بعد الفجر فلا يحكم بالاستصحاب ويستدل على الحجية في الاولين بما مر من الاخبار وبطريقة اهل العقول حيث ان بناءهم فيهما على التمسك به وبان كل من قال بحجية الاستصحاب حكم بالحجية في الصورتين وبانه لو لم يكن فيهما حجة لزم عدم حجية الاستصحاب فيما اذا كان الشك في البقاء والارتفاع منه مسببا عن الشك

هذا الاستصحاب [illegible] المؤمن [illegible] عدم [illegible] الغائب [illegible] فليراجع [illegible]

[illegible]

في عروض القادح لانها من جزئياته مع انه قد مر حجية الاستصحاب فيه وعلى عدم الحجية في الثالث بعدم الدليل معللا بان الاخبار لا تنصرف الى تلك الصورة وبناء العقلاء على الحجية انما هو غير موجود هنا وما يرى من بنائهم عليها في الموضوع الصرف مثل ما لو قال المولى لعبده اعط زيدا كل يوم درهما بعد دخوله البلد وشك في انه هل دخل يوم الخميس او الجمعة حيث انهم يجعلون المبدء يوم الجمعة دون الخميس فيحتمل ان يكون هذا من اجل تمسكهم باصل البرائة لا باصالة تاخر الحادث ويشهد بعدم اعتبارهم هذا الاصل في هذه الصورة انه لو تيقن موت زيد يوم الجمعة مثلا ثم علم موت ولده ايضا وشك في انه مات قبل ابيه او بعده لا يحكمون بتاخر موته عن موت ابيه ولا يجعلونه وارثا منه بل يتوقفون ويحتاطون ويعزلون نصيب كل منهما من مال الاخر واقول منع الحجية في الصورة الثالثة لا وجه له فان انصراف الاخبار بالنسبة الى الصور الثلث لا تفاوت فيه وبناء العقلاء على عدم الحجية غير معلوم ومجرد احتمال ذلك لا يضر بعد دلالة الاخبار مع موافقة عملهم لها في الظاهر واحتياطهم في مثل مسئلة موت الوالد لا ينافي قولهم بالحجية لظهور ان معنى حجيته ليس ان العمل على مقتضاه يطابق الواقع لا محالة بل كثيرا ما يخالفه فيحتاطون

رعاية للواقع على ان الحكم بعدم الوارثية في المسئلة المذكورة هو الصواب
لان الاستصحاب بالنسبة الى الوارثية من الاصول المثبتة وهي
ليست بحجة كما ان الحكم بالتقارن في الحادثين المجهول تاريخهما جميعا
نظرا الى ان تاخر كل منهما الى زمان اليقين يقتضي تقارنهما في
ذلك الزمان كذلك فانه ايضا من الاصول المثبتة كما ستعرف
انشاء الله فاذن الحق ان اصالة التاخر فيما لم يكن بالنسبة اليه من
الاصول المثبتة حجة مطلقا لانه نوع من الاستصحاب فيشمله
ادلته كسائر القواعد من غير فرق بين اتحاد زمان الشك واليقين
والمشكوك فيه واختلافهما ولكن هذا في غير الموضوعات المستنبطة الا
واما فيها الا لو تعارض العرف واللغة في كلام الشارع او غيره
فان مقتضى الاصل المذكور وان كان الحكم بتاخر حدوث العرف
عن زمن التكلم وحمل كلامه على المعنى اللغوي الا ان تشابه الازمنة
المتقاربة والالسنة الغير المتباعدة غالبا يقتضي الحمل على المعنى العرفي
لندرة حدوث التغيير في المدة القليلة فيقوى الظن باتحاد
الزمانين في اللسان فيحمل على المعنى العرفي لذلك لا للاستصحاب
المعكوس كما اشرنا اليه ولكن قد يتوهم ان تعارض العرف واللغة
في كلام الشارع يقتضي الحمل على المعنى اللغوي نظرا الى ان علمنا
بالمعنى اللغوي ليس في الغالب الا من الكتب المدونة في اصل اللغة

كالقاموس والصحاح ونحوهما وتدوين هذه الكتب انما كان
بعد زمان الشارع فيحمل كلامه عليه لتقاربهما وفيه انه انما يتم
اذا كان ما دون في تلك الكتب هي المعاني المعروفة في عصر المدون
وما يقاربه واما اذا كانت هي المعاني التي استنبطها ارباب
تلك الكتب من الاستعمالات القديمة كما هو الغالب ايضا فلا
وبالجملة لابد من الفحص والبحث في خصوص المقامات نظرا الى اختلاف
الالفاظ في الاستعمالات السادسة قد مر في اصل البراءة
ان الاصول المثبتة ليست بحجة ونقول هنا ايضا ان الاخبار
الدالة على حجية الاستصحاب وهي العمدة في هذا الباب لا يقتضي
ازيد من ان الشيء المتيقن ينبغي ان يجري عليه في زمان الشك
احكام ذلك الزمان الذي كان متيقنا فيه فيقتضي عدم نقض
اليقين بالوضوء الا بيقين الحدث هو اجراء الاحكام الثابتة
في حال اليقين في حال الشك والا فاليقين نفسه قد انتقض
بطرو الشك حتما ولا معنى للنهي عنه الا النهي عن عدم
اجراء ما ثبت له في حالة اليقين به من جواز الدخول في الصلوة
ومس كتابة القرآن ونحوهما ولا يقتضي ذلك ان يترتب عليه
حكم جديد لم يكن من قبل فاستصحاب الوضوء في زمان الشك
يترتب عليه ما ذكر واستصحاب الكر يترتب على الماء يترتب عليه

ما كان يترتب عليه في زمان اليقين بها من عدم تنجسه بملاقات
النجاسة وتطهيره لما يلاقيه وعلى استصحاب الملكية جواز النقل
وساير التصرفات وعلى استصحاب الزوجية وجوب الانفاق
وجواز الاستمتاع وهكذا واما ما لم يكن ثابتا له في حال اليقين
فلا يحكم به في حال الشك فان استصحاب الطهارة فيما يلاقي
احد الانائين المشتبهين يترتب عليه جواز استعماله وعدم لزوم الاجتناب
عنه كما كان قبل الملاقات ولا يترتب عليه طهارة الاناء الذي لاقاه
لانها لم تكن مترتبة على طهارة الملاقى حين سبقها وكذا استصحاب
الطهارة بعد خروج المذي يترتب عليه ما مر من جواز الدخول
في الصلوة لا عدم ناقضية المذي لانه لم يكن من لوازم الطهارة
حين اليقين بها ومن الاستصحاب المثبت الذي لا يشمله الادلة
ما يتفرع على ثبوت الامر عقيبه حكم عادي او عقلي ثم بواسطته حكم شرعي كان يستصحب
رطوبة الثوب الواقع على نجاسة الى زمان وقوعه عليها فيحكم
بنجاسته تفريعا لها على ثبوت الملاقات على الرطوبة المحكوم ببقائها
بالاستصحاب وكان يستصحب اشراق الشمس على الارض الرطبة
المتنجسة فيتفرع عليها جفافها بالشمس ليحكم بطهارتها لذلك
وكان يستصحب وجود الماء في الحوض ثم يترتب عليه تطهير ما وضع
فيه وذلك لان تطهيره فرع ملاقاته للماء فيترتب على استصحاب

تطهيره

وجود الماء ملاقاته المتنجس له اولا التي هي امر عادي ثم يترتب عليه
طهارته فان الحكم الذي كان ثابتا حال اليقين بوجود الماء هو انه ان لاقى
نجسا يصير مطهرا له واما حصول الملاقات فلم يكن من احكامه حتى
يقال به في زمان الشك واستصحاب وجود الماء لا يصلح لاثباته
اذ قد عرفت ان الظاهر من اخبار الاستصحاب هو ابقاء الاحكام الشرعية
التي كانت ثابتة حال اليقين لا الاحكام العقلية او العادية وان
ترتب عليها بعد ذلك احكام شرعية وكان الوجه في ذلك تعارض
الاصل من الطرفين فانه كما يكون مقتضى الاستصحاب بقاء الماء فكذا
مقتضاه عدم تحقق الملاقات ايضا وليس في اخبار الباب وغيرها
ما يقتضي ترجيح الاول على الثاني وهذا التعارض وان كان جاريا
في الصور التي قلنا بحجيته فيها كاستصحاب الوضوء فانه معارض باستصحاب عدم
وقوع الصلوة الصحيحة بهذا الوضوء الا انه مندفع بما عرفت
من ان استصحاب الوضوء وعدم نقضه معناه اجراء احكامه الشرعية
من صحة الصلوة معه ونحوها فيكون مقدما على معارضه
بمقتضى سوق الاخبار ولولا ذلك لم يصح التمسك به في موضع
اصلا لمكان التعارض في جميع الموارد ولعله باشتباه
كلام في ذلك في تعارض الاستصحابين انشاء الله وعدم اعتبار
الاستصحاب فيما ذكرناه مما يشهد به النظر في كلام الاصحاب ايضا

فانّي ما اظن القائلين بالحجية يتمسكون به في امثال ماذكر
بل يمكن دعوى القطع بذلك في كثير من الصور كما لو كان زيد
عازما على بيع كتابه فوكلك عمرو في ابتياعه منه في هذا اليوم
مثلا فانه لا يصح استصحاب [مقام] الوكيل وصاحب الكتاب على عزمهما
وعدم وجود مانع لهما فيترتب عليه حصول المبايعة فيحكم بجواز
التصرف في الكتاب بمجرد ذلك فانه يمكن دعوى القطع بانه خلاف
طريقة [الشرع] وسيرة المتشرعة وقد اشار دام ظله في الاشارات الى بعض
الصور المذكورة حيث قال الاستصحاب ليس مؤسسا لاثبات
الاحكام لعدم دليل عليه اصلا لا عقلا ولا نقلا بل المفهوم منه
المصرح من الجميع معنى استتباعي فلا يخرج عن جميع ما استدل له
فانهم من انه قد يصير مؤسسا لاثبات حكم شرعي كما في ان استصحاب
الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فاثبت الاستصحاب
هذا الحكم اعني عدم الناقضية لهذا الموضوع اعني المذي مردود
بما مر بل باتفاقهم واما الحكم فقد ثبت بما دل على حصر النواقض
ونفي ناقضيته مع تايده بعمل الجمهور والاجماعات المنقولة
مع انها حجة اخرى لاصل البرائة والتخيير بين الامارتين
فان الاول بنفي التكليف والناقضية ليست منه بل هي حكم ومنعي
كما ان التخيير فرع التكافؤ ولا تكافؤ هنا قطعا الى آخر ما انتهى [السابعة]

فقد

قال الفاضل القمي ره ما ملخصه ان الاستصحاب يتبع الموضوع
في مقدار قابلية الامتداد فلا بد من التامل في انه كلي او جزئي
والكلي يختلف افراده في مقدار الامتداد فالاستصحاب ينصرف
الى اقلها استعدادا للامتداد وهنا لطيفة يعجبني ان اذكرها
تفريعا على هذا الاصل وهي ان بعض سادة الفضلاء ذكر لي
حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من انه تمسك
بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا فعليهم ان يثبتوا بطلان دينه
ثم ذكر انه اجابه بمضمون ما ذكره الى ضامن جواب الجاثليق من انى
معترف بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقرت به الحواريون
وكافر بنبوة كل عيسى لم يعترف بنبوة محمد ص وكتابه قال الفاضل فاجابه
بان عيسى ابن مريم المعهود الذي لا يخفى على احد حاله جاء بدين
وهو مسلم الطرفين ولا يتفاوت ثبوت رسالته بين
ان يقول بنبوة محمد ص ام لا فنحن نقول دين هذا الرجل المعهود
ورسالته باق بحكم الاستصحاب وبين لك الفاضل المذكور
في الجواب فتاملت هو بنا فقلت في ابطال الاستصحاب
بعد تسليم جواز التمسك به في اصول الدين انه لا بد
من تعيين الموضوع او لا حتى يجري على منواله والموضوع
هنا هو النبوة في الجملة وهو كلي قابل لان يكون الى آخر الابد

او الى زمن محمد ص او تكون مطلقا مجردا عن القيدين فعلى الخالف
ان يثبت اما التصريح بالاول والحق له باثباته مع ان الكلام ايضا
ليس منه واما الثالث اي الاطلاق وهو ايضا في معنى القيد فلا بد
من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن
الابقاء ممكن من اقل افراده استعدادا والمثال الموضح لذلك انا اذا علمنا بوجود حيوان
في موضع ولم نعلم انه من نوع ما يعيش قليلا كالنمل والذباب او كثيرا كالانسان
والفرس لا يمكننا استصحابه الى مدة يعيش فيها الاطول عمرا فبذلك
بطل تمسك اهل الكتاب اذ القدر المشترك بين احد المقيدات
الثلاثة كيف يستصحب الى الابد مع امكان كونه مستمرا الى زمان محمد ص
ثم ليس لك ان ترد علينا في استصحاب الحكم الشرعي بمثل ما ذكرنا بان
نقول جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية انما يسلم ان ثبت كونها مطلقات
وهو ممنوع ولعلها كانت ممتدة الى وقت خاص او الى آخر الابد وذلك
لان الاستقراء يحكم بان اكثرها مطلقة وان المراد من تلك
المطلقات الاستمرار الى ان يثبت الرافع ولا يرد مثل ذلك في النبوة
لان الغالب فيها التجديد والممتد الى الابد هو نبوة نبينا ص لا من جهة
الاستصحاب بل للادلة الخاصة فان قيل قولكم بالنسخ يعني الاطلاق
في النبوة قلنا ابطالنا القول اليهود ببطلان النسخ من باب المماشاة
معهم في عدم تسليم التجديد والا فالتحقيق ان موسى وعيسى اخبرا بنبوة

نبيّنا

نبينا ص وكتابهما ناطق به لا ان نبوتهما كانت مطلقة ونحن
نبطلها بالنسخ فان قيل احكام شرعهما مطلقات والنسخ يتعلق
بالاحكام قلنا اطلاق الاحكام لا يجدي بعد تصريحهما برسالة
من بعدهما لاستلزامه وجوب قبول رسالته وبعد قبولها
لا معنى لاستصحاب الاحكام انتهى ملخصا واورد عليه في المناهج
بان ما ذكره من ان الموضوع ان كان كليا لا يستصحب الا بقدر الاقل
فاسد اما اولا فلانه لو صح ما ذكره لزم عدم جريان الاستصحاب
في اكثر الموارد التي اجمعوا على جريانه فيها اذ مورد الاستصحاب في الاكثر
كلي ذو افراد بعضها غير صالح للامتداد الى الزمان الذي يستصحب اليه
اذ ليس المراد بكونه ذا افراد كونه ذا افراد موجودة في الخارج والا لم يكن
نبوة عيسى من هذا القبيل بل المراد كونه ذا افراد في لحاظ العقل ولا شك
ان الموضوع في موارد الاستصحاب لو لم يكن كذلك لم يحصل الشك فلم يجر الى
الاستصحاب مثلا لو شك في ناقضية المذي للوضوء نقول ان للوضوء
في لحاظ العقل فردين احدهما ما ينتقض بالمذي ولا يمكن استصحابه
مع المذي والاخر ما يستمر مع خروجه ولو لم يكن له هذان الفردان
لما حصل الشك واما ثانيا فلان الحكم يجري بان الاستصحاب في بعض
المواضع دون بعض لا بد ان يكون لاجل تحقق شرطه في الاول دون
الثاني وح فنقول ان كان الشرط عدم احتمال الاستمرار فهذا الاحتمال

متحقق في النبوة ايضا وان كان عدم احتمال ما لا يصح استصحابه ففيه ان فيما نقول انت بجريان الاستصحاب فيه ايضا بعدم ذلك الاحتمال فان الوضوء يحتمل ان يكون مغيا الى زمان المذى اذ لو لم يحتمل ذلك لم يوجد الشك وان كان الشرط امرا اخر فلا بد من بيانه حتى ننظر فيه وما ذكره في مثال الحيوان لتوضيح المرام ففيه انا لا نحكم ببقاء الحيوان واقعا فيما لم يترتب عليه امر شرعي حيث انه لا يجد الحكم ببقاء ما لا يعلم انه باق ام لا واما اذا حكم به الشارع ورتب عليه امرا فلا نسلم عدم الحكم به ولذا لو قال الشارع في مثال الحيوان لا تدخل هذا الموضع ما دام فيه ذلك الحيوان لا يجوز الدخول الا بعد مضى مدة عمر الاطول امتدادا واقول هذا الكلام ايضا ككلام الفاضل القمي ره محل نظر وتحقيق المقام ان الامر المستصحب اما ان يكون شيئا مرددا بين امور مختلفة في مقدار البقاء كما في مثال الحيوان اذا كان مرددا بين كونه نملا او انسانا او يكون شيئا معينا كما اذا علم ان في ذلك الموضع انسانا او خصوص زيد ففي الاول لا يجرى الاستصحاب فيما اذا دعا فيه بقاء ما هو اقل عمرا العدم تحقق موضوع قابل له وقد اشار اليه في الاشارات حيث منع الاستصحاب في المقام معللا بتردد الموضوع بين امور لا يجرى في بعضها الاستصحاب

والقول بالجريان كما في الفصول والمناهج على ما سمعت غير متجه وما في الاخير من قوله ولذا لو قال الشارع اه فيه انه لا منع عن جواز الدخول كما ذكره بل يجوز بعد انقضاء عمر النوع الذى هو اقل امتدادا لاصالة البراءة عن الزائد كما في الشك بين الاقل والاكثر الذين لا ارتباط بينهما على ما مر في اصل البراءة وثانيا منع ان يكون ما ذكره بعد تسليم لجريان الاستصحاب في الامر المردد بل لان اليقين بالامتثال متوقف على ذلك بناء على اجمال التكليف وعدم تحقق القدر المتيقن فان الاحتياط اللازم في مثل المقام يقتضى الحكم ببقاء التكليف الى اطول الامتدادات المحتملة كما في الصوم الى الليل المردد بين كونه الى استتار القرص او الى ذهاب الحمرة وفي الثاني فهو ان يكون الموضوع معينا لا يجرى الاستصحاب ان كان هناك ما يقتضى البقاء وتفصيل الكلام في بيان المذهب المختار وهذا هو الشرط في اجراء الاستصحاب لا يجدى احتمال الاستمرار او غيره وتحليل الموضوع الى افراد فرضية وجعله كالحيوان المردد لا يمنع عن جريان الاستصحاب فان الطهارة الواقعة مثلا امر معين قد حكم الشارع ببقائه الى اليقين بزواله وكون المذى مزيلا لم يثبت فيستصحب بعده وجعلها ذات فردين احدهما ما ينقض بالمذى والاخر ما لا ينقض به وجعلها

كجعلها مشكوكة الحال حتى يقال ان كانت الطهارة الواقعة حاصلة في ضمن الفرد الاول لا يصح استصحابه بعد خروج المذى فتصير كالحيوان المردد بين كونه نملا او انسانا وهو ظاهر بادنى تامل وهل يسوغ لك عند الشك في موت زيد ان تقول ان لزيد افرادا محتملة احدها ان يكون عمره ثلثين سنة والاخر ستين والاخر ثمانين فان كان زيد هو الاول لا يستصحب بعد ثلثين فانه مما لا يقول به احد بل الظاهر الحاصل منك كزيد المسافر الى بغداد فكما انه يستصحب حيوته وان حصل شك بل ظن بموته فكذا يستصحب الطهارة ان كان زوالها مشكوكا بل مظنونا والنبوة ايضا من هذا القبيل فانها وان كانت تحتمل ان تكون الى يوم او شهر فتكون كالحيوان المردد بين كونه فورا او عدمه حيث لا يجرى فيه الاستصحاب على الاقوال الى ان ما يحكم به العقل وجرت عليه النبوات هو استمرارها الى مجيء نبي يستصحب نبوة النبي السابق الى ان يثبت نبوة اللاحق ومن فللنصارى ان يستصحبوا نبوة عيسى ع وعلينا ان نثبت نبوة نبينا الناسخة لها فالقول بعدم جريان الاستصحاب في النبوة لتعارضه باستصحاب حال العقل كما عن المناهج او لما سمعت عن الفاضل القمي ره غير متجه وكذا قوله ره بعد فرض تسليم اه حيث يدل على منعه عن جواز التمسك بالاستصحاب في اصول الدين

كيف ولو لم يتمسك به اهل كل شريعة الى ثبوت مجيء النبي اللاحق الذى به ينتهى نبوة السابق اختل نظام شريعتهم اذ لم تكن الشرايع محدودة بزمان معين معلوم عندهم بل بما ذكرناه من مجيء اللاحق وهو يحتمل في كل زمان ولو في الاماكن والاحاجين البعيدة فاجراء الاستصحاب الى ثبوت استمرار النبوة اما اطلاقها بل يكفي فيه كونها مستمرة الى ما ذكرناه مع ان قوله بان الاطلاق في معنى التقييد ايضا فيه ما فيه فان مرجع الاطلاق الى عدم ذكر القيد وهو لا يحتاج الى اثبات وقوله بان الغالب في النبوة التحديد بما ذكرناه وهو غير نافع ومقطوع ان لابد غيره واما ادعاه من ان شريعة نبينا ص ليست ناسخة فقد اورد عليه بانه مخالف لاجماع المسلمين بل وضرورة الدين فلقد اخبارهم بحجيته ص اجمالا لا يقدح في كون شريعتهم ناسخة كما ذلك في حجة النبي واما قوله بان اطلاق الاحكام لا يجدى اه فيرد عليه ايضا كالنبوة محدودة بمجيء النبي اللاحق فكما ان النبوة تستصحب الى ان يثبت مجيئه فكذا الاحكام نعم ان كان الحكم مما لا يجرى فيه الاستصحاب كالعقود والموقت بعد خروج وقته والذى لم يعلم انه يبقى الى ان يعرضه رافع لم يجر فيه الاستصحاب كما في احكام شرعنا من غير فرق وعما اشرنا اليه هنا وفيما سبق عرفت ان ما ذكره بقوله ثم ليس لك ان ترد اه محتاج الى تفصيل وتنقيح التاسعة في ان مجرى الاستصحاب مسئلة اصولية او فرعية فيه احتمالات بل اقوال احدها انها مسئلة اصولية ثانيها انها مسئلة

ثالثها انها مسئلة كلامية رابعها انها تابعة للمستصحب فان كان
مسئلة اصولية كانت هذه ايضا اصولية وان كان فرعية فهي ايضا
كذلك والحق الاول لان الاستصحاب من جملة الادلة والبحث عن الدليل من
مسائل الاصول ولان حد الاصول صادق عليه فانه مما يمهد لاستنباط
الاحكام الفرعية ولانهم يبحثون عن هذه المسئلة في كتب الاصول
دون غيرها الا من باب المقدمة ولان البحث عن الحجية وعدمها
ليست من القواعد الفرعية والا لاندرج البحث عن حجية ساير الادلة
ايضا في الفروع وفساده ظ وايضا ضابطة القواعد الفرعية يلزم ان يكون
حكما تكليفيا او وضعيا وهنا ليس كذلك بل مما يستنبط منه الحكم الفرعي
وللثاني ان الاكثر يحصرون الادلة في الاربعة وليس الاستصحاب منها فلا
يكون البحث عنه مسئلة اصولية والقول بانه ان اخذ من الاخبار اندرج
في السنة او من العقل فهي الادلة العقلية مدفوع لانه قد يؤخذ من
الاستقراء وهو ليس شيئا منهما لان الاستقراء ايضا اما ان يكون حجيته من الاخبار
او من العقل بل لان الاعتبار بمدرك الحكم لا بمدرك المدرك والا لانحصر
الدليل في العقل لانه ايضا لا بد من اسناد الحكم الفرعي اليه بلا واسطة
كما تقتضيه مفاده من الاحكام الفرعية وفي الاول مع كونه اعم من المدعى
انه معارض بتصريح جماعة بان الادلة خمسة منهم المحقق في المعتبر
قال مستند الاحكام عندنا خمسة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل

والاستصحاب

والاستصحاب على ان حصر الادلة في الاربعة كما عن الاكثرين
مبني على قولهم بحجية الاستصحاب من باب الظن كما عليه القائلون
بالحجية من العامة فيكون عندهم مندرجا في الادلة العقلية
وقد يجاب ايضا بان مقصودهم حصر الادلة المجمع عليها وحصر ما هو
الشايع منها واكثر موردا واغلب تناولا وفيهما نظر ففي الثاني
منع صحة اسناد الحكم الفرعي الى الاخبار بلا واسطة بل الحكم بالوجوب
مثلا في الزمن الثاني مستند ابتداء الى ثبوت الوجوب
في الزمن الاول وهو دليل الحكم اولا والاخبار ادلة على كونه دليلا
فاسناد الحكم الفرعي الى الاخبار من باب اسناد الحكم الى دليل كبرى
القياس وهل هو الا كالاسناد الحكم الفرعي الى اية النبأ او الى
قوله لا يجتمع امتي على الخطأ وللثالث ان موضوع الاصول
هو الدليل بعد ثبوت دليليته فالبحث عن حجية الاستصحاب وغيره
من الادلة من متممات الموضوع فيكون خارجا عن الاصول داخلا
في علم الكلام وتوابعه وفيه ان موضوع الاصول ليس هو الدليل
بقيد كونه دليلا بل هو ذات الدليل من حيث عروض العوارض
الخاصة له من الحجية وغيرها مع انه لم يعده احد من الكلام وتوابعه
بل الظاهر اطباقهم على انها من المسائل الاصولية واما الرابع فلم
اعثر له على دليل وكان استناده الى ان الاستصحاب ليس الا الحكم

في الزمن الثاني بما ثبت في الزمن الاول فان كان الثابت في الزمن
الاول مسئلة اصولية مثلا كان ما ثبت في الزمن الثاني ايضا
كذلك اذ لا تخالف بينهما الا في الزمان وهو لا يوجب الاختلاف وفيه
ان الكلام في ان الثبوت في الزمن الاول هل يصلح دليلا وحجة
على الثبوت في الزمن الثاني ام لا ولا ريب ان هذا من مسائل
الاصول ولا ربط له بالمستصحب هذا ثم ان الاستصحاب ان قلنا بحجيته
من باب الظن كان من الادلة العقلية لانها من جزئيات حكم
العقل وح فالمنكر لها اما ينكرها لعدم افادة الظن كما في كلام
العضدي فيكون النزاع ح صغرويا او ينكرها لعدم حجية
الظن فيكون النزاع كبرويا وان قلنا بحجيته من باب الاخبار
فقط لم يكن من الادلة العقلية وليس داخلا في السنة ايضا اذ
المناط في ثبوت الحكم في الزمن الثاني مثلا هو الثبوت في الزمن
الاول وهذا ليس من السنة في شيء وانما السنة دليل على
دليليته ومن الظاهر انه ليس مندرجا في الكتاب والاجماع ايضا
فيكون نوعا خامسا ودليلا مستقلا خارجا عن الادلة الاربعة
كما سمعت عن المعتبر وح فمن يذكره في الادلة العقلية نقول لا
يكون منها الا ما يذكره تبعا للقائلين به او يذكره فيها لنفي
كونه منها كما يفعلون ذلك في القياس ونحوه حيث يذكرونها

في بحث

في بحث الادلة ثم ينفون حجيتها التاسعة في انه هل يشترط
في العمل بالاستصحاب الفحص او لا الظاهر العدم في الموضوعات
لعموم الاخبار بترك الاستفصال مع تأيده بعدم ظهور
الخلاف فيجوز الاكل والشرب وغيرهما من المفطرات في ليل شهر
رمضان مع الشك في البقاء واما في نفس الاحكام الكلية فحاله
حال ساير الادلة بل هو راجع الى السنة فيجري فيه ما يجري
فيها كذا في الاشارات وهو حسن وفصل في الفصول بما هو اعم
من ذلك حيث قال الشك في عروض القادح وقدح العارض
كما يتحقق في الاستصحاب كذلك يتحقق بالنسبة الى اصل البراءة واصل
الاباحة والطهارة في المقامين لكن حجيتها في المقام الاول
ثابتة في حق المجتهد والمقلد مع العجز عن استكشاف الحال
وبدونه ما لم يرجع الى الادلة كالشك في ورود الناسخ ووقوع
التخصيص او التقييد فيرجع الى القسم الاتي واما حجيتها في المقام
الثاني فمقصورة على المجتهد ومن في حكمه ممن تعذر عليه
الرجوع الى المجتهد ومشروطة بالفحص عن المعارض وعدم
مصادفته بالجملة فحكمها حكم ساير الادلة التفصيلية فكما
لا يجوز لغير المجتهد العمل برواية او اية صادفها مطلقا الا
مع عدم الفحص عن المعارض كذلك لا يجوز لغير المجتهد العمل

بالاصول المذكورة في مقام الشك في قدح العارض مطلقا مع عدم الفحص ولو جعلنا حجيتها بالنسبة الى ذلك ايضا
مطلقا لما وجب على العوام الرجوع الى العلماء ولا على العلماء الرجوع
الى الادلة وذلك يؤدي الى انهدام الشريعة والمعتبر من الفحص
هنا ما يعتبر فيه في سائر الادلة ومنه تعيين مبهم القادح
مع امكانه حيث يتحقق القادح ثم بين ان الوجه في لزوم
الفحص فيما ذكر هو عدم مساعدة الادلة على حجية تلك الاصول
قبله اذ الظاهر من قولهم بوجوب الفحص عدم ثبوت حكم الواقعة
قبله وهذا ان لم يوجب تقييد اطلاق الاخبار او تخصيص
عمومها فلا اقل من الشك فيبقى الحكم بالبقاء فيه عريا عن الدليل
قال وايضا قد حققنا في محله عدم حجية الادلة السمعية الظنية
الا بعد الفحص عن المعارض والاستصحاب ليس باقوى منها انتهى
الخاتمة في تعارض الاستصحاب وهو قد يكون
مع استصحاب اخر وقد يكون مع غيره مما يتبع التعرض له
في المقام فهنا مطلبان الاول في تعارض الاستصحابين
اعلم ان الاستصحابين المتعارضين اما كلاهما حكميان او موضوعيان
او احدهما حكمي والاخر موضوعي فالاول كما في استصحاب الطهارة
اذا غسل به ثوب نجس فان استصحاب طهارة الماء ونجاسة الثوب

متعارضان لارتفاع احدهما جزما وكما في ثوب رطب كان
نجسا ولم يعلم زوال النجاسة عنه اذا انتشر على ارض طاهرة
والثاني كما لو دخل المأموم في صلوة الجماعة وشك
في انه هل ادرك الامام في الركوع ام لا فان استصحاب عدم ادراكه الركوع وبقاء الامام على حالة الركوع الى زمان ركوعه
متعارضان حيث ان الاول يقتضي عدم صحة صلوته
والثاني صحتها وكما اذا صليت جمعتان في فرسخ فما دون
واشتبه السبق والاقتران او علم عدم الاقتران واشتبه تقدم
هذه على تلك وبالعكس فان كلا من هذه الاحوال لم يكن
قبل الصلوة فاستصحاب عدم كل منها معارض باستصحاب عدم
الاخرى للجزم بوقوع احدهما وكما لو شك في المتاخر من الطهارة
والحدث مع العلم بوقوعهما او في المتاخر من عقدي الوكيلين
اذا وكلتهما امراة في تزويجها مع العلم بوقوعهما وكما اذا رأى جلدا
في يد مطروحا ولم يعلم انه من الميتة او المذكاة فان استصحاب
عدم وقوع التذكية مع استصحاب عدم وقوع الموت حتف
الانف متعارضان ومن قرر التعارض هنا بان التذكية امر
وجودي فيستصحب عدمه فيلزم كون الموت حتف الانف
وهو يقتضي نجاسة الجلد واستصحاب الطهارة الثابتة له حال

الحيوة يقتضي الطهارة يكون التعارض عنده بين الحكمي والموضوعي
واما ما كان فالتعارض في هذا المثال في موضوع واحد بمعنى ان
موضوع الاستصحابين هو الحيوان الخاص بخلاف الامثلة
السابقة فان الموضوع فيها متعدد والثالث كما لو وقع ثوب
على نجاسة رطبة ثم وقع على ثوب وشك في جفافها فان استصحاب
بقاء الرطوبة وبقاء طهارة الثوب متعارضان والاول موضوعي
والثاني حكمي وكما في العبد الابق المنقطع خبره فان استصحاب
حيوته المستلزم لوجوب الفطرة على مولاه معارض لاستصحاب
البراءة وعدم الوجوب اذا عرفت الاقسام والامثلة فنقول
ذهب بعض كالفاضل القمي ره الى انه ان ثبت مرجح لاحد الاستصحابين
عمل به والا فيتساقطان في محل التعارض ويبقى كل منهما على مقتضاه
في غيره قال وكذا اذا حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي لا ينفع حكم الاخر
في غيره فيمكن ان يقال في مثل الجلد المطروح انه لا ينجس ملاقيه
مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معه ايضا فمما يرجح الطهارة
الاصل واستصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك ومما يرجح عدم
جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك
في تحقق السائر الشرعي وحكم في مادة من الثوب المنشور على الارض
بطهارة الارض وجواز التيمم والسجود عليها لاستصحاب طهارتها

السابقة وبوجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة
فيه قال ومن هذا الباب ايضا الصيد الواقع في الماء القليل
بعد رميه بما يمكن موته به واشتبه استناد الموت الى الماء
او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم
حصول التذكية اعني الموت بالسبب الشرعي المستلزم لنجاسته
قال والاقرب هنا ايضا العمل بهما في غير مادة التنافي لاستصحابين
الحكم بطهارة الماء ونجاسة الصيد لكن الحكم بطهارة الماء وحرمة
الصيد واما نجاسة الصيد فيجيء فيه الكلام السابق في الجلد المطروح
وذلك بصيرورة مرجحا لطهارة الماء ايضا مع سائر المرجحات
واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع
كثير فقد حكم بعض في الاجماع لاحد الزوجين وطلبها الا حتى
بان امرت على نفسها بالحرمة عليها وانكار الزوج منه ذلك
انتهى وذهب بعض اخر الى التفصيل بين القسمين الاولين والثالث
ففي الاولين حكم بمثل ما مر من الرجوع الى المرجح الذي يقوى به الظن ان كان
والا فالتوقف في محل التعارض والعمل بكلا الاستصحابين في غيره لعدم
المعارضة وشمول ادلة الحجية لها وحكم في الثالث بتقديم الموضوعي
على الحكمي فحكم من فرعه الحكم بنجاسة الثوب في مثال الذباب
وبوجوب الفطرة في مثال العبد الابق وبنجاسة الماء في مثال

الصيد الواقع فيه بناء على استصحاب عدم التذكية فانه موضوعي متقدم
على استصحاب طهارة الماء وذلك لان ظاهر اخبار اليقين كون حال الشك حال
اليقين فما هو ثابت مترتب فيه فكما كان العلم بعدم التذكية موجبا
لنجاسة الماء فكذا في حال الاستصحاب ومنها ما اذا وقع في الماء
نجاسة وشك في بلوغه كرا فان استصحاب عدم البلوغ اليه مقدم على
استصحاب طهارة الماء مع تأيد الاول باستصحاب الاشتغال على
ان الطهارة الثابتة كانت مع قبول الانفعال من النجاسة فلا يمكن
استصحابها مع عدم الانفعال بعد الملاقاة وعدم الانفعال
لم يكن ثابتا حتى يستصحب بقاؤه ونحن نقول اطلاق القول الاول
ملحوظ بما ذكره في القول الثاني من تقديم الموضوعي على الحكمي
لما ذكر فيه من الدليل ولكن لا يخفى اندراج في القسمين الاولين
ايضا غالبا فان استصحاب نجاسة الثوب المغسول على الارض
يقتضي كون حال الشك في النجاسة كحال اليقين بها فكما ان في حال
اليقين يحكم بنجاسة الارض الملاقية له فكذا في حال الشك وكذا
الكلام في المثال الاول فان استصحاب طهارة الماء يقتضي
زوال نجاسة الثوب بغسله به وكذا في مسألة دخول المأموم
في الصلوة فان مقتضى استصحاب كون الامام راكعا الى زمان
ركوع المأموم هو ادراك المأموم لركعة الركوع كما لو تيقن

بقاؤه

بقاءه على الركوع الى زمان وصوله اليه ولكن الظاهر ان هذا الاستصحاب
من الاصول المثبتة الذي لا نقول بحجيته كما لا يخفى وان شئت
توضيح المقام وتحقيقه فنقول ان الاستصحابين المتعارضين اما ان يكون
احدهما واردا على الاخر ومغايرا له دون الاخر او لا يكون كذلك ففي الاول
يقدم الوارد على المورود وفي الاقسام الثلثة باسرها الا ان في غالبها يكون الموضوعي
هو الوارد دائما فلذا يصح اطلاق القول فيه بتقديمه على الحكمي
وفي الثاني سواء لم يكن هناك وارد او كان كل منهما واردا على
الاخر الاقوى انه يعمل فيه بالمرجح ان كان والا فيطرحان في محل
التعارض ويعمل بهما في غيره ان امكن اما الحكم بتقديم الوارد
لو كان فلانه مقتضى اخبار اليقين فان مقتضى قوله عليه السلام
لا ينقض اليقين الا بيقين مثله ابقاء ما ثبت اولا بطريق معتبر
الى ان يثبت خلافه كذلك ففي الثوب المنشور على الارض يكون
نجاسته باقية بمقتضى الاخبار الى ان ينتقض زوالها والمفروض
عدم التيقن فيكون نجاسته شرعا دائمة وهي على النجاسة عليها المزيلة
لها شرعا والارض محكوم بالطهارة ان يلاقيها نجس وقد لاقاها
النجس الذي هو نجس شرعا فيكون استصحاب نجاسته غاية لاستصحاب
طهارتها ومن يلزمه القول بان النجاسة المستصحبة لا توجب
نجاسة الملاقي ضعيف جدا اذ معنى استصحاب النجاسة هو احراز

احكامها التي منها تنجس الملاقي وعليه فلا يحكم بطهارة الارض
ولا يجوز التيمم والسجود عليه على ان جوازهما معارض باستصحاب
اشتغال الذمة بالصلوة ومقتضى كلامه ره حيث لم يفرق
بين اقسام الاستصحابات لا يحكم بجوازهما بل يستصحب
الاشتغال ويقتصر في استصحاب طهارة الارض على الحكم بطهارة
ما يلاقيها ونحو ذلك وبالجملة فالواجب بمقتضى الاخبار الحكم بنجاسة
الثوب ونجاسة الارض جميعا وفي الحقيقة لا تعارض في امثال
المقام وانما التعارض في بادي النظر وقس على ذلك ساير الامثلة
التي هي من هذا القبيل كاستصحاب طهارة الماء في المثال الاول
واستصحاب بقاء الامام على حال الركوع لو قلنا باعتباره واستصحاب
بقاء الطهارة اذا شك في الحدث فان مقتضى الاخبار كون المشكوك
في حال ان الحدث له حكم المتطهر فيرتفع اشتغال ذمته بالصلوة الواقعة
بها على تلك الحالة اذ الاشتغال انما يستصحب الى ان يحصل منه صلوة
بطهارة شرعية وقد حصل فيكون استصحاب الرطوبة في مثال
الذباب فانه بعد وقوعه على الثوب اذا علم انه لاقى الثوب بعضوه
الذي وقع ذلك العضو على النجاسة الرطبة يوجب الحكم بنجاسة
الثوب لاستصحاب بقاء الرطوبة في الملاقي فيكون واردا على استصحاب
طهارة الثوب اذ يصدق انه ثوب لاقاه نجاسة رطبة شرعا

[illegible]

واما العمل

واما العمل بالمرجح اذا وجد فيهما اذا لم يكن احدهما واردا على الاخر
فلانهما دليلان معتبران نظرا الى شمول ادلة حجية الاستصحاب
للمتعارضين ايضا ولا يمكن العمل بهما جميعا لانه المفروض ولا طرحهما
لانه طرح للحجة من غير حجة ولا الاخذ بما خلى من الرجحان لانه ترجيح
للمرجوح على الراجح فتعين الاخر وفيما ورد في علاج تعارض الاخبار
ايضا شهادة على الاخذ بالراجح وربما ينقل الاجماع على ذلك ايضا ولا
فرق في المرجح الظني بين انواعه كالشهرة والاستقراء ورجحان اصله
بوجه كما صرح به في بحث التعادل والتراجيح قال ره بل يكفي
الترجيح بالاصول التعبدية في وجه قوي بل القياس لو قلنا بافادته
الظن فان المدار في الترجيح على حصوله ولم يعم النواهي له ولا نبائه
عدم الحجية كالشهرة انتهى وصاحب المناهج لم يعتبر المرجح الظني مطلقا
بل قال في البحث المذكور بعد الحكم بتساقط الاستصحابين والرجوع
الى الاصل او دليل اخر استنادا الى ان الادلة المثبتة لحجية كل من الادلة
الشرعية لا يثبت حجية المتعارضين منها فالمتعارضان منها
خارجان عن مورد ادلة الحجية الا فيما كان دليل خارجي على حكم المتعارضين
منها ما هذه عبارته والقول بالتخيير لا وجه له واعتبار المرجح
الظني غير مسموع وتقديم ما اعتضد منهما بدليل اخر على بدل ذلك
الدليل الاخر ومرجعه ايضا الى التساقط والترجيح بتفاوت اقسام

الاستصحاب بتفاوت الادلة على حجيتها باطل لان الادلة ان كانت
حجة ودلالتها واضحة فلا وجه لترجيح احدها والا فلا يكون اصل
مدلوله ثابتا مع ان المعتبر من دليل الاستصحاب ليس الا الاخبار
الواردة جميعها في موارد متحدة وكذا لا يجوز ترجيح احدهما
برجحان الدليل الذي ثبت اصل الحكم المستصحب منه لان الاستصحاب
تابع لثبوت حكم الاصل فان ثبت بدليل شرعي ترتب عليه استصحابه
وان كان دليله مرجحا بالنسبة الى دليل حكم اخر لو تعارضا
ولا معنى للحكم بثبوت الحكم الاصلي وعدم استصحابه انتهى اقول
ضعف ما ذكره من خروج المتعارضين عن مورد ادلة الحجية
ظاهر اذ الادلة تشملهما كما اشرنا اليه وكذا ضعف ما ذكره من عدم
اعتبار المرجح الظني واما سائر ما ذكره ره فهي ايرادات على ما في الفوائد
ولا باس بها في اما طرحهما في محل التعارض عند عدم المرجح اصلا ولو كان
احتياطا او اصلا تعبديا او العمل بها في غيره مع الامكان فوجه
الثاني منهما ظاهر واما الاول فلعدم امكان العمل بهما معا لانه المفروض
ولا باحدهما بالخصوص لانه ترجيح من غير مرجح فيتعين اما التخيير بينهما
او طرحهما والاول لا يحكم به هنا على الاظهر كما قد يحكم به في سائر
الادلة المتعارضة لعدم الدليل عليه هنا مع ما في كل منهما من احتمال
المفسدة وانما العمل به في الادلة الاجتهادية كالاخبار المتعارضة

على ما قرر في محله فتعين الثاني نظرا الى اصالة البراءة وعدم ثبوت
وجوب العمل بشيء منهما في الصورة المفروضة وان قلنا بشمول
ادلة الحجية لها اذ لا مانع من كون شيء حجة وعدم وجوب العمل
به لمانع هذا ومن امثلة ما لبس احدهما او رجحه على الاخر ما اذا
ورد الكر على القليل النجس تدريجا ولم يعلم انه هل يوجب تطهير
النجس ام لا فان ارتفاع احد الامرين من طهارة الوارد ونجاسة
المورود معلوم فيتعارض استصحاب طهارة الاول مع استصحاب
نجاسة الثاني وليس احد الاستصحابين وارد على الاخر وغايته
له ومن هذا القبيل صورة الشبهة المحصورة التي يعلم فيها وجوب
رافع لاحد الاستصحابين ولكنه لا يعلم خصوص المرتفع فان فيهما ايضا
ليس احدهما واردا على الاخر فيطرحان ويحكم بلزوم الاجتناب عن الجميع
كما مر تفصيله ولزيادة الايضاح نقول هنا ايضا ان المشتبهين
سواء كانا معلومين اولا بان علم ان هذا طاهر وذلك نجس ثم
اشتبها ام لا بل حصل الاشتباه من اول الامر بان وقع نجاسة
في احدهما ولم يعلم انها في ايهما وقع يلزم الاجتناب عنهما اما في الاول
فلان احدهما قد كان ارتفع استصحابه بالقطع بنجاسته بالخصوص
وحدا ان تقع عن الاخر ايضا بسبب الاشتباه واما في الثاني فلتعارض
كل من الاستصحابين بالاخر وكون المقام من قبيل العام المخصص

بالمجمل على ما مر بيانه ولا فرق فيما ذكر بين ان يكون الرافع نوعا معينا
كالو علم بتنجس احد الانائين بالبول وارتفاع حلية التمتع عن احدى
امتيه بالبيع ام لا كالو علم بوقوع احدى النجاستين في احد الانائين
وبوقوع احد الامرين من البيع والعتق على احدى الامتين هذا مع
اتحاد نوع المورد وان اختلف انتقض الاستصحاب بالنسبة الى الاحكام
المشتركة كما نعلم بانه اما وقع البيع على امته او الطلاق على زوجته
فلا يجوز الاستمتاع باحدهما واما الاحكام المختصة كاستخدام الامة
او بيعها ومنع الزوجة عن الخروج من بيته واخذ الارث من مالها
لو ماتت ففيها اشكال وقد استقربنا سابقا المنع فيها ايضا نظرا
الى علمه بحرمة احد الامرين من بيع الامة او ارث الزوجة عليه
فيكون من دوران الحرام بين المتباينين فيجب الاجتناب عنهما
تحصيلا للعلم باجتناب ما هو الحرام عليه واقعا ولكن قد يقال
باستصحاب تلك الاحكام بالنسبة الى كل منهما اذ الظاهر من اليقين
في اخبار الاستصحاب اليقين بالحكم الواحد دون المتعدد فيجري
الاستصحاب في كل من المورد بن ما لم يعلم ثبوت العارض ولا يكون
متنكرا في استصحاب الحكم الواحد بحسب موردين فاذا لم يكن حكم
الحكم فقد ترتب شهد اليقين له لا سيما بعد ورود النص في بعض
الموارد كما في الانائين والثوبين المشتبهين هذا وما ذكرناه

يظهر الحال في سائر الموارد التي تكون مورد الاستصحاب
فيها مختلفا سواء كان الرافع المشكوك مرددا بين نوعين
مختلفين كالمثال المذكور انفا ام لا كالو علم بوقوع نجاسة معينة
اما على ثوبه او على الارض مثلا وسواء كان بين المورد بن حكم
مشترك كالمثال السابق بالنسبة الى الاستمتاع ام لا كالو علم بوقوع
نجاسة اما في الاناء او في البئر بناء على عدم انفعالها ووجوب
النزح او علم بوقوع نجاسة في الاول او كلاهر يجب له النزح كميته
الوزغة في الثاني او اغتسال الجنب فيه بناء على وجوب النزح
فيحكم بطهارة الاناء وعدم وجوب النزح لعدم التدافع بينهما بناء
على القول المذكور ولكن هذا ان قلنا بجواز الاستعمال قبل النزح
ولو فرض القول بالمنع منه كان هنا ايضا حكم مشترك بين الامرين
وهو المنع من الاستعمال فلا يجوز استعمال شيء منهما
قبل النزح ومثل ما ذكر في الاشكال ما لو كان احد المورد بن
موافقا للاصل والاخر مخالفا له كالو علم بان الانائين اللذين
احدهما طاهر على التعيين والاخر نجس كذلك تبدل حكم احدهما
فصارا معا اما طاهرين او نجسين فان هنا وجها بابقاء كل
من الاستصحابين وطرح العلم الاجمالي واخذ بطهارة كل
منهما التدافع الاحتمالين مبني اصالة الطهارة سالمة وثالثا

بنجاستهما جميعا وهو اضعف الوجوه ثم هذا كله بالنسبة الى مكلف
واحد واما لو اختص كل من الاستصحابين بمكلف كما فى واجدى
المنى فقد مر تفصيل الكلام فيه فى اصل البرائة وان كان احدهما يجرى
الاستصحاب بالنسبة الى الحكم المختص به دون ما اشترك بينهما
فراجع هناك ثم انك بما حققناه فى تعارض الاستصحابين تعرف
ان سائر ما ذكر فيه من القول او الاحتمال لا يخلو عن ضعف
واختلال منها ما ذهب اليه فى الوافية وهو التوقف وعدم
العمل بشئ من الاستصحابين المتعارضين ان امكن والا فيعمل
بما وافق الاصل لعدم العلم بالتاويل عند فال ولا يبعد ترجيح ما اصله
راجح باحد المرجحات المذكورة ومنها ما اختاره فى المناهج وملخصه
ان تعارض الاستصحابين ان كان فى موضوع وحكم واحد بان
يكون احد الاستصحابين استصحاب وجود الحكم والاخر استصحاب عدمه
ولا يكون هذا الا فى تعارض استصحاب حال العقل والشرع
فح لا يمكن العمل بشئ منهما ويتساقطان فيرجع الى اصل البرائة
وشبهه كما لو قال الشارع لبلة الجمعة صم فقطعنا بوجوب
صوم الجمعة وشككنا فى وجوب صوم السبت فان فيه يتعارض
استصحاب وجوب الصوم الذى قطع به فى يوم الجمعة وعدم
ايجاب صومه الذى كان كذلك العدم مقطوعا به فى الخميس

وان كان

وان كان تعارضهما فى حكمين من موضوع او موضوعين واستلزام
احدهما خلاف الاخر فهو على قسمين احدهما ان يكون كل من الحكمين
مزيلا للاخر كما اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فان اصالة
عدم القرينة فى الخاص سبب للحكم بارادة الحقيقة وهو سبب
لتخصيص العام واصالة عدم تخصيص العام سبب للحكم بارادة العموم
وهو سبب للتجوز فى الخاص ان قلنا بكون العام صالحا للقرينية للتجوز
وثانيهما ان يكون احدهما مزيلا للاخر فقط كمثال الصيد الواقع
فى الماء واما ما لم يكن شئ منهما مزيلا للاخر فهو خارج عن البحث
اذ لا تخالف بينهما ففى القسم الاول يتعارض الاستصحابان ويتساقطان
الا ان يكون لاحدهما مرجح كما فى مثال العام والخاص على القول
بالتعارض حيث ان فهم العرف وسائر ما مر فى مبحثه يرجح بقاء
الخاص على حقيقته وفى الثانى يجب العمل باستصحاب المزيل دون
الاخر ومنها التوقف مطلقا ومنها ترجيح استصحاب الموضوع
على استصحاب الحكم فقط ومنها العمل بالاستصحابين حيث يمكن العمل بهما
والا فتقديم استصحاب الموضوع وفيه الضعف فالاول ان التوقف
ولو كان احدهما واردا غير متجه وكذا العمل بما وافق الاصل
وان كان الوارد غيره ومثله ترك الاستصحابين مع امكان
العمل بهما كما هو مقتضى كلامه وفى الثانى ان ما ذكره اولا من تعارض

اسصحاب العقل والشرع ثم فان وجوب الصوم واشتغال الذمة بها ما بعض ...
ويدور لا يجرى الاستصحاب كما مر فى الزايد على المتيقن من الصوم
يكون اصل البرائة واستصحاب حال العقل خاليا عن المعارض وما ذكره
من ان ما لم يكن شئ منهما مزيلا للاخر خارج عن المبحث ليس كذلك
فان امثال ما مر من الكر الوارد على القليل النجس داخلة فى المبحث
جزما وفى الثلثة الاخيرة ظاهر مما ذكرنا وقد ذكرها فى المفاتيح
على سبيل الاحتمال وجعل ثالثها فى غاية القوة المطلب الثانى
فى تعارض الاستصحاب مع غيره وهو اما دليل اجتهادى كاية
او رواية مثلا او دليل فقاهتى كاصل البرائة واصل الاباحة
او غيرها من الاصول التعبدية كالتبعية وسوق المسلمين
ويدهم او ظاهر من الظواهر كعرف او عادة او غلبة ظن
ونحوها اما الاول فقد عرفت فى المطلب السابق ان الاستصحاب
لا يعارض شيئا من الادلة الاجتهادية الجامعة لشرائع الحجية
بل هو مغيى بوجود اليقين بخلافه منقطع عنده والدليل
المعتبر فى حكم اليقين وان لم يكن مفيدا لليقين ولا فرق فى ذلك
بين كون الدليل المعارض اقوى من ادلة الاستصحاب
او لا بعد كونه معتبرا وحجة ولا بين ان يجعل مرجع الاستصحاب
الى ما مر من عدم جواز نقض اليقين بالشك وهو عام

لا خاص

عام لا خاص كما قيل او يجعل كل فرد من افراد الاستصحاب دليلا مستقلا
خاصا كما هو الاظهر ومن اختار الثانى وجعل الاستصحاب معارضا
للادلة العامة وقدمه عليها حيث قال الاستصحاب فى كل شئ
دليل لابقاء الحكم الثابت له وهذا المعنى خاص بذلك الشئ وعدم
نقض اليقين بالشك وان كان عاما الا انه واقع فى طريق الاستصحاب
وليس بعينه والعبرة فى العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة
الادلة والا لم يوجد فى الادلة الشرعية دليل خاص اذ كل دليل
ينتهى الى ادلة عامة هى دليل حجيته وليس عموم لا تنقض اليقين بالقياس
الى افراد الاستصحاب الا كعموم اذا جائكم فاسق بالقياس الى احاد الاخبار فكما
ان ذلك لا ينافى كون الخبر خاصا اذا اختص مورده فكذا هذا ولذا ترى الفقهاء
يستدلون باستصحاب النجاسة والحرمة مقابلة عمومات طهارة
الاشياء وحليتها وكذا استصحاب اشتغال الذمة فى مقابلة ما دل على البرائة
انتهى يرد عليه لاما مر من ان معنى الاستصحاب ليس الا عدم نقض اليقين
بالشك فجعل الثانى طريق الاول ودليله غلط وقياسه على دليل حجية
الخبر وتفسير خطاء كيف وقوله لا تنقض اليقين كاف فى ابقاء الحكم
الفرعى الثابت ولا يمكن ان يقال الماء طاهر لقوله نعم اذا جائكم فاسق الا بجعله
علة بعيدة ثم مع ان حجر ابقاء كل حكم جزئى هو الدليل فاسد ما الاكان الاستصحاب
اخص من كل دليل شرعى فلا يجوز الخروج عنه ابدا وذلك لقضاء هذا الا برد

كما لا يخفى على من دقق النظر وتفطن المطابقة بين المقام والخبر فان الاستصحاب
الخاص كافراد الخبر والحكم المستصحب كمدلوله وقولهم انه ينتقض كل استصحاب
خاص دليل لا يحصد فيه كما ان كل خبر خاص دليل واما الخروج عن مقتضى الاستصحاب
الخاص فانما هو لما ذكرناه من كونه مغيى بعدم دليل على خلافه في خلاف الخبر
وبالجملة فالايراد المذكور غير وارد عليه بل الذي يرد عليه هو ان كل فرد من الاستصحاب
وان كان دليلا خاصا الا انه ليس دليلا على الاطلاق كالادلة الاجتهادية بل هو منقطع
عند وجود الدليل على خلافه اذ ترك العمل به ح ليس نقضا لليقين بالشك بل باليقين
مثله كما عرفت واما استدلال الفقهاء باستصحاب النجاسة والحرمة والاشتغال في مقابلة
العمومات فليس هو من جهة ترجيحهم الاستصحاب عليها بل لان عمومها انما هو بحسب الافراد
دون الاحوال مع ان تلك العمومات من قبيل الاصول العملية التي لا تعارض شيئا من الا
بل تنقطع عند وجود دليل معتبر على خلافها ولو كان استصحابا كما ان الاستصحاب ينقطع
عند وجود ما يخالفه من الادلة الاجتهادية ومن هنا ترى انهم لم يتفقوا على تقديم الاستصحاب
على سائر العمومات التي ليست من قبيل النصوص بل يحتمل تقديمها عليه نعم قد يقدمون الاستصحاب
على العموم ولكن ليس ذلك للتعارض وترجيح الاستصحاب عليه بل لعدم كون العموم حجة في
او لعدم ظهور دلالته على المتنازع فيه عندهم وبالجملة كلما قدم الاستصحاب على دليل اجتهادي
فهو لفقد شرط حجية ذلك الدليل والا فلا وجه لتقديمه وما ذكرناه يظهر ان ما نقل
عن جمع من المتأخرين من ان مال المفقود في حكم ماله حتى يعلم موته استصحابا مع انه
ورد في الاخبار المعتبرة الفحص عنه اربع سنين ثم تقسيم امواله ليس لاجل التعارض

وتقديم

وتقديم الاستصحاب بل ما لرد هم دلالة تلك الاخبار ولان عملهم ليس على الاستصحاب
بنفسه بل باخبار اخر موافقة له كما صرح بذلك بعض وبالجملة لا وجه لتقديم الاستصحاب
من حيث هو على الادلة الاجتهادية المعتبرة مطلقا بل قيل لا يتفوه بذلك عاقل
وبه يظهر ضعف ما في الوافية حيث قال في التعارض بينه وبين خبر الواحد
ان كان اصل الاستصحاب ثابتا بخبر الواحد فالظاهر تقديم الخبر والا فمحل تامل وفي التعارض بينه وبين [illegible]
الكتاب او السنة المقطوع بها فيبعد تقديم الاول اذ قد عرفت ان الاستصحاب
ينقطع معه عند وجود الدليل على خلافه ولا يقدم على شئ من الادلة الاجتهادية المعتبرة
اصلا فقوله ره اذا يبعد كلام السابق عليه لا وجه له بل كان عليه الجزم بعدم تقديم
الاستصحاب وكذا قوله والا فالظاهر تقديم الخبر فان تقديم الخبر على الاستصحاب متفق
من غير فرق بين ان يكون اصل الاستصحاب اي الحكم المستصحب ثابتا بخبر الواحد او بغيره ولو اراد
باصل الاستصحاب نفس مسألة الاستصحاب اي كونه حجة فكذلك ايضا هذا كله واما الثاني
مع اصل البراءة ونحوه فيتقدم فيه الاستصحاب بل لا معارضة للاصل معه اصلا اذ مدلول
ادلة الاصل من العقل والنقل على عدم ثبوت التكليف الا بالبيان فاذا ورد ما يكفي للبيان
انقطع الاصل وبالجملة مورد الاصل ما لم يعلم حكمه ومورد الاستصحاب ما قد علم حكمه بقوله
لا تنقض اليقين بالشك ونحوه فلا مسرح للاصل الثاني فيرجح بعارضه فيما فيه نعم ربما
يعمل بالاصل وان كان في مقابله استصحاب لآية او رواية ايضا ولكنه ليس لاجل المعارضة
وتقديم الاصل بل لعدم اجتماع شرائط الحجية في ذلك الدليل المقابل فيكون الاصل ح بلا معارض
في الحقيقة ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الاصل والاستصحاب كلاهما في موضوع واحد

او كانا في موضوعين كما في مثال الآبق الذي يشك في حيوته ولاجله يشك في وجوب
فطرته هذا وبما بينا يظهر الفرق بين استصحاب حال العقل واصل البراءة
فان الاول يعارض استصحاب حال الشرع لاتحادهما في الدليل بخلاف
الثاني واما تعارض الاستصحاب مع البينة فتقدم البينة عليه لانه وضعها
على رفع الحكم الاصلي وكذا تعارضه مع سوق المسلم او يده وجان والظا
تقدمها عليه واما تعارضه مع ظاهر لا يكون حجة من عرف وعادة
غالبة وغلبة ظن ونحوها فالاستصحاب مقدم عليه بل لا معارضة هنا
في الحقيقة اذ الاستصحاب حجة شرعية والظاهر لا عبرة به حتى يصلح
للمعارضة نعم في ما عن الشهيد الثاني ره من انه تارة يعمل بالاصل ولا يلتفت
الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الاصل
وتارة يخرج في المسألة خلاف ما لا يحصل له لان الاصل هو الحجة
ولابد ان يكون العمل عليه دون الظاهر الذي لا حجية فيه وما العمل به
في بعض الاحيان انما هو لقيام دليل عليه بخصوصه والخلاف في بعض
الصور لابد ان يكون ناشئا من الخلاف في ذلك الظاهر هل اعتقد
قيام دليل على اعتباره فقدمه على الاصل ومن اعتقد خلافه قدم
الاصل عليه والله العالم
[crossed out:] وليكن هذا آخر ما اردنا تأليفه وترتيبه بعون الله
[crossed out:] وقد وقع الفراغ من مراجعته والاتمام في التاسع
[crossed out:] والعشرين من شهر رمضان في السنة الاحدى والسبعين

المقصد الثاني

المقصد الثاني

[crossed out:] بعد الالف والمائتين من الهجرة النبوية على هاجرها الف الف
[crossed out:] سلام وتحية والحمد لله اولا وآخرا وباطنا وظاهرا

في التعارض والتعادل والترجيح اما تعارض الدليلين فهو عبارة عن
تنافي مدلوليهما عقلا كالوجوب والحرمة او شرعا كحرمة العتق
وعدم ملكية من اعتق عنه واما تعادلهما فهو عبارة عن تكافؤهما
بان لم يكن لاحدهما ما يتقوى به على الآخر وزيادة الاعتقاد كما
في جملة من التعاريف حيث قيل انه تساوي اعتقاد مدلوليهما
غير صحيحة واما الترجيح فهو يطلق تارة على فعل المجتهد وهو تقديم
احد الدليلين على الآخر واخرى على اقتران احدهما بما يتقوى به
على الآخر وهذا وان كان سببا للترجيح بالمعنى الاول الا انه
هو معناه لغة لا نفسه الا انه المناسب لمقابلته من التعارض والتعادل
حيث انهما صفتان للدليل وعن ظاهر لغة وغيره ان معنى الترجيح
اصطلاحا منحصر في هذا وكيف كان فهنا ابحاث الاول
في ان التعارض [illegible] لا يمكن وقوع التعارض
بين دليلين قطعيين بالفعل لاستحالة اجتماع اعتقادين متنافيين
في نفس واحدة وزمان واحد ولا بين ظنيين كذلك ولا بين
قطعي وظني كذلك لما ذكر ايضا لان الظن لا يقاوم القطع
[illegible] انما يعتبر في التعادل الذي هو مطلق التعارض وانما يمكن

التعارض بين الدليلين اذا كانا شأنيين او كان احدهما فعليا والآخر
شأنيا من غير فرق في ذلك بين الصور الثلث ومن فرق بينهما بامكان
التعارض في الصورة الثانية اي في الفعليين وعدمه في الاخريين
فقد غفل او تسامح في العبارة بارتكاب التفكيك فيهما فاراد
في الثانية ما كان احد الدليلين او كلاهما شأنيا وفي الاخريين
ما كان كلاهما فعليين ولكنه تكلف جدا والمراد بالشأنية ما كان
من شأنه ان يفيد القطع او الظن وان لم يفده بالفعل فيكون
حجة تعبدا وهو في الظنيات اي فيما لا يتوقع فيه غير الظن او
افاد العلم في بعض الاحيان كثيرا كالبينة وسوق المسلم ويده
والاستصحاب وفعل المسلم وخبر العدل الواحد في وجه واما في
القطعيات فلم يجعل مورد له في الشرع وان كان لا مانع من
ان يجعل الشارع خبر العدل [illegible] من شأنه ان يفيد القطع حجة
تعبدا وان لم يفد القطع لعارض ثم المعتبر في التعارض هو التنافي
في طرف الحكم فالحكم بصحة صلوة الظهر لمن شك بعدها انه هل صلى
مع الوضوء ام لا مع الحكم بوجوب الوضوء لصلوة العصر لا يعدان
متعارضين اذ الحكم في كل منهما مبني على الظاهر نظرا الى ان الشك
بعد العمل لا عبرة به والشك في الشرط قبل الشروع في المشروط
يوجب الاتيان به ولا تنافي بينهما في الظاهر والتنافي في الواقع نظرا الى ان وجوب
الوضوء

الوضوء للعصر المقتضي لكونه غير متطهر يقتضي كون الظهر ايضا واقعة بغير طهارة
فينافي الحكم بصحتها لا عبرة به وامثاله في المعارضات والمناكحات
كثيرة في الشرع ثم لا يخفى انه لا تعارض بحسب الواقع في كلام الله تع
ولا في كلام امنائه المعصومين ع لان كلهم ع ناطقون عن الله تع وما
عنه تع لا يناقض بعضه بعضا فقول اولهم ع بوجوب شيء لا يعارض
قول آخرهم بحرمته اذ لكل من الوجوب والحرمة مورد غير الآخر وان
لم نعرفه وانما التعارض في ظاهر الكلام لو ان صح صدوره عنهم ولذا
كثيرا ما يجمع بين كلماتهم ع بما يرفع التنافي كما ترى في تعارض العام
والخاص وكذا الناسخ والمنسوخ فانهما ايضا متعارضان في الظاهر
اذ النسخ نوع من التخصيص فيجمع بينهما بحمل المنسوخ على خلاف ظاهره
كالعام ثم الدليلان المتعارضان اما ان يكون تعارضهما بالتباين
او بالعموم من وجه واما تعارض العام والخاص المطلقين فالظاهر
انه ليس مقصودا بالبحث هنا بل لا يعد تعارضا لفهم التخصيص منه
عرفا وانما التعارض بينهما في بادي النظر بل المقصود هنا كما في
ما كان العمل فيه باحد المتعارضين موقوفا على الترجيح ولا يعقل
معه التكافؤ ولذا جعل الاصوليون تعارض العام والخاص المطلقين
مبحثا على حدة ولم يتعرض له اصحابنا في هذا المقام وان اشاروا فيه
الى الاقسام ولعلنا نتكلم فيه بعض الكلام في بحث الترجيح انشاء الله
وكيف كان فالتعارض اما في نفس الحكم الشرعي وفي موضوعه اما الكلي

فلم ينقل خلاف في وقوعه ولا صوره اذ التعارض فيه قد يكون في تعيين مفهوم الموضوع
وقد يكون في تعيين مصداقه والاول قد يكون الدليلان المتعارضان
فيه قول المعصوم ع وقد يكون غيره كقول اهل اللغة في مفهوم الصعيد انه
التراب ووجه الارض مطلقا والثاني ايضا كذلك كالتعارض امارتين
ماثورتين في تعيين القبلة بان وردت رواية بان الامام ع
صلى الى جهة في هذا المكان الى هذه الجهة وأخرى بخلافها
وكالتعارض قول عدلين فيه بان اخبر احدهما بان هذه جهة القبلة
وآخر بخلافه وحكم تعارض الروايتين في الصورتين يأتي انشاء الله واما
غيره كتعارض العدلين في القبلة فيؤخذ فيه بما الراجح معتبرا ان كان
والا فيصلي الى الجهتين تحصيلا للبراءة ما لم يضيق الوقت والا
فالتخيير وفي التعارض في المفهوم كالصعيد تختلف الموارد عند عدم
المرجح لاحد القولين اذ قد يكون بينهما تباين وقد يكون عموم كما
مطلقا او من وجه وفي كل منهما قد يكون المقام مما لم يثبت فيه اشتغال
فيؤخذ فيه بما يوافق البراءة من تخيير او غيره وقد يكون مما ثبت فيه
ذلك فيؤخذ فيه بالاحتياط هذا كله في الثاني اي فيما كان التعارض
فيه في موضوع الحكم واما الاول اي ما كان التعارض فيه في نفس
الحكم ففي الفصول انهم اختلفوا في وقوعه شرعا بعد اطباقهم على
امكانه عقلا فاثبته جماعة ومنعه آخرون قال والظاهر ان النزاع
في تعارضهما من حيث كونهما امارتين واقعيتين فيرجع كلام المانع

الى منع كونهما او احدهما امارة واقعية واما تعارض ما هو امارة
عند المجتهد فلا نزاع في وقوعه كما صرح به بعضهم واقول فيما عثرت في
من كتب الاصول لم ينقل خلاف في وقوع التعارض وانما نقلوا الخلاف
في خصوص التعادل وكيف كان فما ذكره من الفرق بين الامارة
الواقعية والامارة عند المجتهد بجعل مورد النزاع هو الاول
دون الثاني لم اعرف له وجها استقامة ايض ثم قال ره وقد يظن
ان الامارتين اذا كانتا واقعيتين امتنع وقوع التعارض بينهما
عقلا وشرعا والا لزم تحقق مؤديهما فيلزم الجمع بين المتنافيين
وضعفه بان كون الامارة واقعية اي معتبرة عند الشارع منصوبة
من قبله لا يستلزم ثبوت مقتضاها واقعا فان الشارع قد نصب
خبر الواحد والاستصحاب وشهادة العدلين ونحو ذلك امارة
وحجة قطعا مع انها قد تتخلف عن مؤداها واقعا واقول
يمكن توجيه كلام المانع بانه لا يمكن التعارض فيما صح عن المعصوم ع
بحسب الواقع وهو كما مرت الاشارة اليه واما في الظاهر فوقوع
التعارض بين كلماتهم ع بين لا ينكر لوقوعه بين مؤدى الطرق المعتبرة
عنهم ع لمعرفة الاحكام او الموضوعات كخبري عدلين بامرين متنافيين
وح فيمكن الجمع بما سنعرف انشاء الله وقد مرت الاشارة ايضا [illegible]
كلام المانع على المنع من التعارض الذي كان على سبيل التعادل
ويرجع نزاعه الى ان في جميع موارد التعارض يكون مرجح معتبر

لاحد المتعارضين وان لم يظفر به المجتهد وسياتى الكلام فيه فى التعادل

الثناء البحث انشاء الله تعالى اذا حصل التعارض بين الدليلين

فاما ان يمكن الجمع بينهما على وجه يساعد عليه العرف بان يكون

المتعارضان بحيث اذا عرضا على العرف فهموا بحسب المحاورة الجارية

بينهم بعد ضم احدهما الى الاخر معنى به يجمع بينهما او لا يمكن

فان امكن الجمع على الوجه المذكور وجب ذلك وقدم على الترجيح

وان وجد المرجح لانه فى الحقيقة لا تعارض ولا تعارض بينهما عرفا

حتى يلاحظ المرجح ولا يلاحظ التعادل بينهما ايضا ليعمل بمقتضاه

من تخيير او غيره لما ذكرنا من عدم التعارض عرفا والكلام محمول

على ما هو المفهوم منه فى العرف كما فيما لا معارض له اصلا وان لم يمكن

الجمع بما ذكر عمل فيه بالترجيح او التعادل على ما ياتى انشاء الله تعالى والدليل

على ما ذكرناه من وجوب الجمع على الوجه المذكور مع امكانه هو الادلة

الدالة على حجية الظواهر اذ المفروض ان المعنى الذى يجمع به بين

الدليلين هو الظاهر منهما فى المحاورات وقد تقدم ان طريقة

الاصحاب على ذلك ايضا بل نقل بعضهم الاجماع عليه فعن ابن جمهور

فى الغوالى ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث

عن معناهما وكيفية دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما

بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد فى

تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما

وتعطيله

وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع

الى العمل بهذا الحديث واشار به الى ما ياتى من مقبولة عمر بن حنظلة والظاهر

ان مراده من التوفيق بين الدليلين والعمل بهما هو التوفيق والجمع بينهما

على الوجه الذى ذكرناه ودعواه الاجماع انما هو على خصوص ذلك لا الجمع

باى وجه كان فان الاجماع عليه لم يظهر عندى لو لم يكن مقطوعا ولو

اراد ذلك كما قد يتراءى من كلام جمع ايضا كان مردودا بعدان لا دليل

عليه من اجماع ولا غيره اولا ينقل الاجماع على خلافه نظرا الى

ان علماء الاسلام من زمن الصحابة الى يومنا هذا لم يزالوا يعملون

المرجحات فى المتعارضين ولم يرتكبوا التاويل فيهما لاجل الجمع وما

يرى من الشيخ فى التهذيبين من جمعه بين الاخبار بالوجوه البعيدة

فليس مراده انها مما يستدل بها ويعمل عليها بل مراده بذلك كما

نبه هو وجمع بعض من اعتكف عن الطريقة المستقيمة من جهة

ما زعم من التناقض بين اخبار الائمة عليهم السلام فاريد ابداء احتمالات ولو

بعيدة لبيان ان التناقض انما يلزم ان لم يحتمل الكلام شيئا من

تلك المحامل وامثالها وثانيا بورود الاخبار المستفيضة فى بيان

المرجحات عند سؤال جماعة من اجلة الرواة عن علاج الخبرين المتعارضين

وعدم الجواب فى شئ منها بالجمع بينهما مهما امكن مع امكانه فى جل المتعارضات

لو لم نقل فى كلها مع ان فى سؤالهم ايضا دلالة على ان الجمع باى نحو كان

به ولا يستقيم بناء العمل عليه والا لم يتحيروا ولم يسئلوا عن العلاج

مع ما هو مرتكز فى الاذهان من ان العمل بكل دليل شرعى واجب مع الامكان

بل يبنون على الجمع مطلقا ويعملون بما يقتضيه من غير تحير وثالثا بلزوم

الهرج والمرج فى الاحكام الشرعية اذ طرق الجمع متكثرة ورابعا

باستلزامه طرح الاخبار العلاجية بالمرة بل طرح نفس الخبرين

المتعارضين الذين كل منهما حجة شرعية من غير حجة شرعية اما ان

كلا منهما حجة فلان ما دل على حجية الاخبار لا اختصاص لها بصورة

عدم التعارض وفى الاخبار العلاجية ايضا شهادة على ذلك

اذ لو كان التعارض مسقطا للحجية لا يشار اليه فى تلك الاخبار واما

ان الجمع طرح لهما فلان العمل بالخبر انما هو الاخذ بما هو الظاهر المفهوم منه

عند اهل اللسان بعد ملاحظة جميع القرائن والامارات ان كانت

فالاخذ بما لا ظهور له عندهم ليس اخذا بالخبر بل طرح له واخذ بشئ اخر

وتفصيل ذلك ان فى صورة التعارض لما لم يمكن الجمع بين ظاهريهما

فاما ان يؤول كل منهما بحيث لا يبقى شئ من ظاهريهما اصلا ومنه الجمع

بين الامر والنهى المتعارضين بحمل الاول على الاذن المطلق والثانى

على الكراهة فان هذا خروج عن ظاهر كل منهما بالمرة وليس عملا

بشئ من مدلوليهما لا يقال الاذن جنس للوجوب الذى هو مدلول

الامر ورجحان الترك جنس لما هو مدلول النهى وهو الحرمة ففى الجمع

المذكور لم يترك المدلولان بالكلية لانا نقول الجنس متقوم بالفصل

فينتفى بانتفائه فلا بقاء للاذن الذى هو جنس الوجوب بعد انتفاء

الوجوب

الوجوب حتى يصدق ان الاخذ به اخذ ببعض مدلول الوجوب وكذا فى طرف

النهى واما ان يؤول بحيث يبقى شئ من مدلولهما كحمل قوله ثمن العذرة

سحت على عذرة غير المأكول اللحم وقوله لا باس ببيع العذرة على عذرة

ماكول اللحم ففى الاول يكون الجمع طرحا للخبرين بالمرة ولا يكون اولى

من ترك احدهما بل ترك احدهما والاخذ بالاخر اولى منه وفى الثانى

وان اخذ فى صورة الجمع ببعض مدلول كل منهما الا انه طرح لبعض الاخر

منهما ولا اولوية عند العقل لهذا الجمع بالنسبة الى الاخذ بتمام مدلول

احدهما وطرح الاخر بالمرة فظهر ان الجمع بغير ما دل عليه العرف اما طرح

لهما بالمرة او فى الجملة واولوية من طرح احدهما اما معكوسة او ممنوعة

ويمكن فرض صورة اخرى يكون التاويل فيها اولى من الارجح وهى

ان يبقى احدهما على حاله ويؤول الاخر بما يبقى معه بعض مدلوله مع كون

التاويل خارجا عن طريقة العرف اذ لو كان مما دل عليه العرف كما

فى حمل العام على الخاص كان هذا خارجا عما نحن فيه كما انه لو كان التاويل

بما لا يبقى معه شئ من المدلول كان هذا ايضا طرحا لذلك الدليل

لا تاويلا معتبرا يعمل عليه نعم لو ما سنح ببرهان وابداء للاحتمال

مشروعية القول باولوية الجمع باى وجه كان وان ظهر ضعفه مما بيناه

الا ان المقام مما يقتضى زيادة كلام فيما ذكروه من النقض والابرام

تحقيقا للمقصود وتنقيحا للمرام فنقول استدلوا للقول المذكور

بوجهين احدهما وهو المحكى عن الشهيد الثانى ره فى التمهيد ان الاصل

في كل واحد من الدليلين الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح
من غير مرجح وثانيهما ان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية
وعلى جزئه تبعية فعلى تقدير الجمع يلزم اهمال دلالة تبعية وهو اولى
مما يلزم على تقدير عدمه من اهمال دلالة اصلية واقول الظاهر
ان المراد بالاصل في الدليل الاول هو القاعدة النقلية والعقلية
الحاكمة بان كل دليل معتبر يجب ان يعمل عليه مع الامكان وبتعليل
انه لو لم يجمع بينهما مع انه لا يجوز طرحهما ايضا نظرا الى الاصل
المذكور بل اخذ باحدهما دون الاخر لزم الترجيح من غير مرجح
اذ ليس طرح احدهما والعمل بالاخر اولى من العكس وقد اورد
على هذا التعليل بتعبيرات مختلفة منها انه قد يتحقق مرجح
لاحد الدليلين فلا يتم الاطلاق واجاب عنه في الاشارات
بان مقصوده فيما امكن الجمع ويرتفع به التعارض والا
فلو اندرج فيما تعارض فيه الدليلان ولاحدهما مرجح
فهو كغيره من علمائنا يقدم ماله المرجح على الاخر فانه
يتعين العمل بكل من وجه لتعارض الدلالتين الاصليتين و
تبقى الدلالتان التبعيتان فرضا ولا معارض لهما فيتعين
العمل بهما وفي الفصول وحاصله بعد حمل الامكان في الاشكال
على الامكان بحسب متفاهم العرف كحمل العام على الخاص بان الجمع
الذي مسلم صار حينئذ ترجيح احد الدليلين يكون تارة في جهة

الاخر

الاخر ومع هذا له فيبقى الاول بلا دليل معتبر يعارضه فيخرج عن محل البحث
وفي كلا الجوابين نظر اما في الاول فلان امكان الجمع ولو بما لا يساعد العرف
كما هو محل الكلام لا يوجب تعين الجمع ولا يستلزم توجيها بلا مرجح اذ
المفروض وجود المرجح فان قلت يلزم الترجيح بلا مرجح في اختيار ترك الجمع
على الجمع قلت يلزم ذلك في اختيار الجمع الذي اوجبه المستدل ايضا فلا
يمكن الاستدلال بذلك لا لايجاب الجمع كارادة المستدل ولا لايجاب
تركه لارادة غيره فان قلت تقديم ماله المرجح على الاخر فرع تعادضهما
والتعارض مع امكان الجمع غير معلوم قلت التعارض بحسب الظاهر معلوم
وهو كاف في المقام وبحسب الواقع غير معتبر بل قد عرفت انه غير محقق
في كلمات المعصومين ع وما ذكرناه يظهر ضعف ما نقل عن جماعة
من تقديم الجمع على الترجيح نظرا الى ان الرجوع الى المرجح فرع التعارض
واذا امكن العمل بكل من وجه فلا تعارض حتى يحتاج الى المرجح فلا
يلاحظ ولو كان اذ لا معنى لملاحظة المرجح بين دليلي مستقلين متنافيين
بحسب الموضوع ووجه الضعف ما ذكرناه من ان مجرد امكان الجمع
لا يرفع التعارض في الظاهر بل ينفي التعارض لو كان الجمع مدلولا
عرفيا بعد ضم احد الدليلين الى الاخر كما مر واما في الثاني فلان
حمل الامكان على ما ذكره بعيد مخالف لما فهمه غيره من الاجلة
فلان محل البحث هو كما هو الظاهر من كلماتهم في المقام وفي موارد
الترجيحات ومن الاخبار العلاجية ايضا هو تعارض الدليلين في نفسهما

في انفسهما وان خرج احدهما عن الاعتبار بعد ثبوت المرجح في الاخر نعم
تخصيص كلام المستدل بصورة التعادل الذي ليس فيه ترجيح لاحد
المتعارضين على الاخر بقرينة استدلاله غير بعيد ومنها ما في
القوانين حيث قال لم اتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح
اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما
ثم وجهه بما حاصله ان المراد ان بعد الجمع والتاويل يكون موضوع
كل منهما مغايرا لموضوع الاخر فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح
بلا مرجح ولا يخفى ضعفه لظهور ان مقصود المستدل لزوم الترجيح
بلا مرجح في ترك الجمع لا في ترك العمل باحدهما بعد الجمع كما صرح به في
الفصول قائلا اذ لا اشكال حينئذ في وجوب العمل بهما بعد ثبوت
حجيتهما لعدم المنافاة حتى يستند فيه الى لزوم الترجيح من غير مرجح
بل لا يستقيم التعليل لجواز وجود مرجح في احدهما بل كان اللازم
ان يعلل بان مراعاة المرجحات يتوقف على وجود منافاة بين الدليلين
فاذا لم يكن بينهما منافاة وجب العمل بكل منهما انتهى وهو
حسن ومنها ما نقله في المناهج حيث قال قيل ان بعد تقرير
وجوب الجمع على ان الاصل في كل الاعمال لا حاجة الى قوله لاستحالة
الترجيح بلا مرجح بل لا معنى محصل له في هذا المقام لانهم يقولون
بالجمع مع وجود المرجح ايضا ثم قال يمكن توجيهه اما بجعله تعليلا
لكون الاصل في كل واحد منهما الاعمال او الجمع بما امكن من غير اختصاص

ببعض

ببعض وجوه الجمع اولما يفهم من كلامه من وجوب الجمع دون مجرد الجواز
اولا ولويته واقول لا يخفى ان الوجه الاخير هو الذي ذكرناه انه ظاهر
الاستدلال وقد كان هو المورد للاشكال فلا يندفع الاشكال
به والوجه الاول وان كان يدفع ما ذكره قبل الترقي الا انه راجع
الى الاخير فلا يدفع اصل الاشكال والوجه الثاني مع بعده غير
مستقيم ايضا اذ بعد تعدد وجوه الجمع ان كان احدها ابعد لم يكن
اختصاص الجمع به ترجيحا بلا مرجح وان لم يكن شيء منها ابعد على جميع
تلك الوجوه كما هو مقتضى كلامه لعدم صحته على المشهور مع انه
قد لا يمكن هذا مع ان دفع الاشكال بهذه الوجوه يقتضي ان يكون
للاستدلال وجه اظهر من هذه الوجوه يكون هو موردا للاشكال
حتى يدفع بها وليس كذلك وكيف كان فالتعليل في الاستدلال عليل
جدا الا ان يخص مورد الاستدلال بصورة التعادل كما اشرنا اليه اذ حينئذ
ينطبق التعليل على المدعى ومع ذلك فالدليل غير تام اذ الاصل فيه
وان كان مسلما الا انه لا يقتضي الجمع باي نحو كان بل انما يقتضي الجمع على
وجه يعتبره العرف ويكشف عن ارادة المتكلم فان هذا هو الذي
يكون عملا بالدليلين وغيره طرح لهما او لاحدهما كما تقدم مفصلا
ومن تقول بعد تعارض الدليلين ان امكن الجمع على ما ذكرناه تعين
وتقدم على الترجيح والتعادل لعدم المعارضة كما مر وان لم يمكن
لم يجمع بغيره بل ياخذ باحدهما معينا مع المرجح ومخيرا بدونه

كما ان المستدل لخصوصية عدم امكان الجمع لا بد له بمقتضى اصالة الاعمال ان لا يطرح المتعارضين بل يأخذ باحدهما كما ذكرنا ولا يكون التخيير ترجيحا بلا مرجح حتى يحكم باستحالته كما في ثنايا موارد التخيير وعما ذكرناه ظهر ما في الدليل الثاني ايضا فان الاولوية المدعاة فيه على تقدير تسليمها استحسان لا يكشف عن الارادة ولا يعتنى به في فهم الكلام بحسب العرف واللغة ومثله ما عن النهاية من الاعتراض عليه بطريق المعارضة بان العمل باحدهما عمل بدلالة اصلية وتبعية تابعة لها وهو اولى من العمل بكل منهما من وجه لانه عمل بدلالتين تبعيتين فان هذه الاولوية ايضا كما ثبت بعد ذلك ان الدلالة التبعية التابعة للاصلية ليست مغايرة للاصلية الا بمجرد الاعتبار كما في دلالة التضمن بالنسبة الى المطابقة فيرجع الاعتراض الى رجحان دلالة واحدة اصلية على دلالتين متغايرتين تبعيتين وهو محل منع ظاهر مع انه لو سلم مجرد استحسان لا عبرة به كما مر نعم لو تغايرت الدلالتان الاصلية والتبعية بان استفيدتا من دليلين توجه ترجيحهما على التبعيتين اذ بينهما قد عمل باحد الدليلين بتمامه وبالآخر من وجه وفي التبعيتين لم يعمل بجزء من الدليلين بتمامه وبما بيناه تعرف ان ما حكى عن المنية في رده على ما مر من اعتراض النهاية بان اولوية العمل باصلية وتبعية من العمل بتبعيتين انما يسلم اذا استفيدتا من دليلين لا من دليل واحد لا يستلزم الترجيح المرجوح بالنسبة الى الجمع صحيح اثباتا ونفيا وان كان تعليله الثاني بما علله عليلا فان تسليم الاولوية اذا

مستفيدتا

استفيدتا من دليلين متوجه كما ظهر من قولنا نعم الخ كما ان عدم تسليمها اذا استفيدتا من دليل واحد كذلك ايضا ولكن لا لاجل ان الاولوية في الصورة المذكورة غير بينة ولا مبينة بل ممنوعة لما ذكرنا من التعليل فانه بظاهره مصادرة اذ مرجعه الطرح بالنسبة الى الجمع اول الكلام وقد يورد على الاعتراض ايضا بانه لا يجري في العام والخاص المطلقين وما في معناهما كما هو مورد الاستدلال فان في الجمع هنا ايضا عملا بدلالة اصلية هي دلالة الخاص مثلا وبدلالة تبعية هي دلالة العام بالنسبة الى غيره فان قيل في ترك الجمع ايضا بان يعمل باحدهما فقط عمل بدلالة اصلية وتبعية فما وجه ترجيح الجمع عليه فالجواب ان الدلالتين في الجمع متغايرتان وفي تركه متحدتان فان ذاتا والعمل بالدلالتين اولى من العمل بدلالة واحدة فيكون الجمع في المورد المذكور اولى من تركه بمقتضى الاعتراض مع ان مقصود المعترض عكس هذا وقد يرد اصل الدليل بوجه آخر وهو ان لكل من الدليلين دلالة اصلية وتابعية والاصل العمل بكل من الدلالات الاربع ولعدم امكانه في صورة التعارض يعمل ببعضها ولكن الفرقة مقدرة بقدرها يعمل بثلث منها لا اثنان تبعيتين واصلية لا اصليتين وتبعية لعدم انفكاك التبعية كل من اصليتيه وأقول هذا السقيم الذي ينتجه ان يعمل باحد الدليلين من جميع الوجوه وبالآخر من بعضها يظهر فساده مما بيناه قبل فكرا لدليلين بقولنا ويمكن هنا فرض صورة آه فلا حاجة الى التطويل مع انه قد لا يمكن العمل

بانفراد من دلالتين فيتردد بين تبعيتين واصلية وتبعية وفي اولوية الاول ما عرفت هذا وعن الشهيد انه فرع على ما ذكره من اولوية الجمع ما اذا اوصى بعين لزيد ثم اوصى بها لعمرو وقال فيقسم بينهما لاحتمال ارادته عملا بالقاعدة وجعل من فروعه ايضا عمل البينتين لقسمتهما على ما لكثير وجعلين يدهما ثابتة على دار وعلى السواء او لم تكن يد احدهما عليه فانها تقسم بينهما ثم قال ولو كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم خصوص احدهما على عموم الآخر اولى من العكس وذكر من فروعه تفضيل فعل النافلة في البيت على المسجد الحرام قال ره فان قوله ص صلوة في مسجدي هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله ص فيما عداه وقوله ص افضل صلوة المرء في بيته الا المكتوبة يقتضي تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة وترجح الثاني بان حكمة اختيار البيت عن المسجد هو البعد عن الرياء المؤدي الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين واما حكمة المسجدين فهي كثرة المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما مع اشتراك الكل في الصحة وحصول الثواب وحصول الصحة اهم من حصول الزيادة ويمكن رد هذا الى الاول فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرياء من الفريضة وهذا هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال الدليلين وهو اولى من اطراح احدهما

انتهى

انتهى وأقول فيشكل الفرع الاول بان الوصية الثانية رجوع عن الاولى كما نقل عنه الاعتراف به والثاني بان التنصيف بما لترجيح بينة الداخل فيعطى كل منهما ما في يده او لترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الآخر اذ دخول اليد وخروجها اعم من الحقيقي والاعتباري كما حقق في محله او للتعارض والتساقط والتحالف فيجري مجرى ما لو تنازعا بدا لها عليها ولم يكن هناك بينة كما هو المشهور وأقول لا يخفى ان هذه الوجوه انما تقدح في التفريع لو جعل حكم الاصحاب بالتنصيف مستندا الى الجمع بين البينتين اذ يرد حينئذ ان مع هذه الاحتمالات كيف يعلم ان التنصيف لمجرد الجمع واما ان كان مراده ان الجمع ما يتفرع عليه التنصيف فلا يرد عليه هذه الوجوه نعم يرد عليه انه لا عبرة بمجرد الجمع هنا كما لم يكن به عبرة في ادلة الاحكام ايضا ولو فرض تحقق دليل هنا فقياس التعارض في اخبار المعصومين ع الواردة في بيان الاحكام او موضوعاتها على تعارض البينات قياس مع الفارق اذ العبرة في الاخبار بما يكشف عن مراد المعصوم ع ولو ظنا مع ان اسانيدها ايضا ظنية غالبا فيمكن القدح في سندها او دلالتها واما البينات فليست كذلك اذ صدور الشهادة من العدل مثلا قطعي ودلالة كلامه على استحقاق زيد كل الدار ايضا قطعية فاذا عارض شهادته هذه شهادة عدل آخر على استحقاق عمرو كل الدار لم يمكن ترجيح بما يكشف من قدح في الصدور او في الدلالة لان كليهما قطعيان

غاية الامر انه يوفى وجه الجمع بينهما ان المال لا مالك له سواهما فرضا او الحكم
به لاحدهما بمقتضى احدى البينتين ترجيح لها على الاخرى من غير مرجح وتفويض
الترجيح الى اختيار الحاكم ودواعيه لنفسانية الغير المنضبطة فى حقوق الناس
كتخييره بين الحدين ونحوهما ما يتعلق بحقوق الله تعالى بعيد جدا وجمعه بين
الحجتين بان ياخذ ببعض المدلول من كل منها فينصف الدار المذكورة
وياخذ بقيمة منتزعة من جميع القيم عند اختلاف المقومين فى قيمة الاشياء
على ما بين فى محله اولى فى النظر من اهمال احديهما وان كان هو ايضا خلاف
ما تقتضيه ادلة حجية البينة لانها كما تدل على الاخذ بكل بينة معتبرة
على الاخذ بتمام مدلوله ايضا فكما ان اهمال اصل البينة خلاف مقتضى
الدليل فكذا اهمال بعض مدلولها ايضا وقد يؤيد الجمع على ما ذكرنا
برواية السكونى المعمول بها فى رجل استودع رجلا دينارين واستودعه
اخر دينارا فضاع دينار منهما فقال ع يعطى صاحب الدينارين
دينار ويقتسمان الدينار الباقى بينهما نصفين هذا غاية ما يمكن
ان يقال فى اولوية الجمع هنا وهو مع عدم جريانه فى الاخبار لما عرفت
انفا من الفرق وسابقا من ان الاولوية فيها ممنوعة او معكوسة
وعدم جريانه فيما لا يقبل التبعيض كما اذا تعارضت البينات
فى زوجية امرأة مشكل تأمل ايضا مع ما فى الجمع المذكور من المخالفة
القطعية لصريح البينتين كما لصريح الدعويين والعمل بالقرعة
بين البينتين بل بينها وبين الجمع ايضا على ما حكى فى صورة الاشكال غير بعيد
وتمام الكلام

مع قطع الخصومات واولى تدل الا ينافى التخيير قطع الخصومات كما تدل ان ينافى
كون الحكم والقضاء عملا للحاكم والقاضى تفويضهما التخيير الى المحكوم
كما لو كان مقتضى احد الخبرين حلف احد المتداعيين ومقتضى الاخر حلف الاخر
او كان مقتضى احدهما ان يحكم الحاكم ان هذا اليوم يوم عيد يجب فيه الافطار
ومقتضى الاخر انه يوم صوم فيحرم ونحو ذلك فلا ارى وجها لوجوب التعيين على
الحاكم بل له ان يحكم فى المثال الاول بتخيير المتداعيين فى الحلف اذا حلف
احدهما من دون منازعة الاخر معه فى ذلك ويحكم فى الثانى بتخيير المكلفين
بين ان يجعلوه يوم صوم او يوم عيد نعم لو كان مقتضى احد الخبرين وجوب
ان يحكم الحاكم بكذا ومقتضى الاخر وجوب ان يحكم بخلافه كان التخيير
مختصا به ح ثالثها ان التخيير انما هو بعد الفحص عن جميع
المرجحات المعتبرة وذلك لان دليل التخيير ان كان هو الوجه العقلى الذى
مرت الاشارة اليه فهو ناطق بان التخيير انما هو لان التعيين ترجيح
بلا مرجح فلو كان مرجح معتبر لاحد الطرفين لم يحكم بمقتضاه بالتخيير
بل يحكم بذلك الطرف وانما يحكم بالتخيير بعد انتفاء جميع المرجحات
وان كان هو الاخبار فظاهر بعضها وان كان جواز الاخذ بالتخيير
ابتداء سواء كان هناك مرجح ام لا الا انها مقيدة بجملة اخرى منها
دالة على تعين الاخذ بما ترجح بالمرجحات المذكورة فيها ولو
بالتفريق ويتم الكلام بالنسبة الى المرجحات التى لم تذكر فى الاخبار
اصلا بعدم القول بالفصل كما صرح به غير واحد واذا ثبت ان التخيير

مقتضى ذلك اللوم العقلى

العقل
الذى يحكم به
والنقل انما يكون
بعد انتفاء المرجحات
جميعا فلا بد من
من الفحص

ان التخيير ~~بالحكم الواقعى~~ يحصل القطع او الظن المعتبر بعدمها كما هو الحال
فى كل مشروط بشرط ولا يكتفى فى الحكم بانتفائها بمجرد اصالة العدم
اذ لا عبرة بالاصل فى موضع الا بعد الفحص كما هو الظاهر مضافا الى ما يدعى
من الاجماع القطعى بل الضرورة من كل من يقول بتقديم الراجح من
الامارتين على وجوب الفحص عن المرجح ولم يجعله احد منهم واجبا
مشروطا بالاطلاع عليه رابعها ان التخيير الثابت فى المقام
هل هو ابتدائى فاذا اخذ باحدى الامارتين يجب عليه الاستمرار
عليها او استمرارى فيجوز له الاخذ باحديهما مرة وبالاخرى اخرى
المختار عند جماعة منهم المناهج والاشارات الثانى واستدل له
فى الاول بعد ثبوت كونه مخيرا ما دامت الاخبار متعارضة ولا دليل
على انتفائه بالعمل باحديهما مرة او مرات وفى الثانى بالاستصحاب
ثم قال لا يقال هذا الاستصحاب معارض باستصحاب الاشتغال باختيار ما
اشتغلت ذمته به فيستصحب بقاؤه لان الاشتغال لا يثبت ازيد من الجواز
فى الجملة لا اللزوم والدوام انتهى ولكن يشكل الدليل المذكور بان دليل
التخيير ان كان هو الاخبار فالظاهر انها مسوقة لبيان وظيفة المتحير
فى ابتداء الامر فلا اطلاق فيها بالنسبة اليه بعد الالتزام باحدهما
وان كان هو العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت
من هذه الجهة والاصل عدم حجية الاخر بعد الالتزام باحدهما
كما تقرر وفى دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد الى مثله نعم لو كان الحكم
بالتخيير

التعارض من وجه انما هو من جهة عموم ما عدا المسجد للبيت وغيره
فى الرواية الاولى وعموم ما عدا البيت المفيد فى الثانية للمسجد وغيره
مع اتحاد الموضوع وهو صلوة النافلة التى يشملها الرواية الاولى
باطلاقها وبعد فرض وجود القرينة الخارجية على ارادة خصوص
الفريضة منها ينتفى التعارض بين الروايتين فيخرجان عن محل الكلام
اذ الظاهر ان كلام القائلين بالجمع انما هو فيما لم يكن هناك قرينة
وكان مستند الجمع هو مجرد اصالة اعمال الدليلين واولويته من طرح
احديهما بالمرة واما بعد تحقق القرينة المعينة للموضوع فينكشف انه
لم يكن هناك تعارض اصلا بل كان فى بادى النظر قبل الفحص عن القرينة لا انه
كان هناك تعارض حقيقى وانما رفعناه لمجرد قاعدة اولوية الجمع على
ان الظاهر من دفع التعارض فى العامين من وجه هو ان يتصرف فى
جهتى العموم او احديهما لا فى شىء ثالث كالصلوة هنا وان كان بالتصرف
فيه يندفع التعارض ولكن الامر فى هذه المناقشة سهل فالمقصود
منها ان لا يغفل عن كيفية الجمع فى الموارد ثم الجمع بين الروايتين المذكورتين
هنا انما هو بما ذكر من حمل الاولى على الفريضة والمرجح له مع ان بين
موضوعى الروايتين عموما مطلقا هو كثيرة كما فى ... قال بل عليه
عمل الاصحاب هذا وقد عد فيها من موارد العامين من وجه ايضا قوله
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وغيره عن الصلوة
فى الاوقات المكروهة وهذا فيهما عموم من وجه قال وترجح الاول وعموم

الجمع

الى المغفرة والاستباق الى الخيرات والخروج عن شبهة الخلاف والا
وما دل على فورية القضاء ولو استحبابا هذا مع الاغماض عما ورد
من طرقنا من اختصاص الكراهة بغير ذات السبب والا فالامر
اوضح مما تقدم قال ومنها اى من الفروع عدم كراهة الصلوة في
الاوقات المكروهة بمكة شرفها الله تعالى لقوله ص يا بنى عبد
مناف من ولى منكم امر هذا البيت فلا يمنع احدا طاف وصلى به
اية ساعة شاء من ليل او نهار ونهيه ص عن الصلوة فى الاوقات المكروهة
فان بينهما عموما من وجه ويقدم الثانى لا طلاق الفضيلة الفتوى
تحصيلا ونقلا فضلا عن ضعف النبوى واقول فى دلالة النبوى
على عدم الكراهة نظر فان النهى عن المنع من شيء اعم من عدم كراهته
سيما اذا كانت الكراهة بمعنى اقلية الثواب فانه لا وجه للمنع حينئذ الا
ان يكون لمجرد الارشاد مع ان كلامه ص مسوق لبيان ان الوالى
لا بد ان يكون له حسن سلوك مع الواردين ولا يزاحمهم عما يريدونه من الطاعات
وهو لا ينافى منعه لهم عن مكروه او محرم كما اذا اتوا بالصلوة او طواف
على غير وجه شرعى فهو كما لو ورد لبيان حكم خاص كما فى قوله تعالى وكلوا
مما امسكن عليكم وامثال هذا كثيرة
البحث الثالث فى التعادل
وفيه مشارع
مشرع
التعادل الا ان كان نوعا من التعارض
لا يجرى الا فيما يجرى فيه فيقع بين دليلين شأنيين فى القطع او الظن
واما ان كان احدهما شأنيا والاخر فعليا فلا يجرى فيه التعادل كما يجرى

فيه التعارض او لا وجهان من كون الفعلى اقوى نظرا الى حصول الظن منه بالفعل
فلا يكافئه الاخر لخلوه عنه ومن ان مجرد الظن لم يعلم كونه مرجحا والمفروض
انتفاء سائر المرجحات المعتبرة فيكون وجوده كعدمه وتمام الكلام
فيه ان شاء الله وقد اختلفوا بعد نفى الريب عن امكان التعادل عقلا
ووقوعه شرعا فعن النهاية انه حكم بالجواز مطلقا فى الحكم والموضوع
ومنع من وقوع الاول دون الثانى وعن بعض المحققين بل عزاه الى مذهب الجمهور
ووقوعه مطلقا استنادا فى وقوع الاول بامكان ان يخبر عدلان
بخبرين متنافيين مع تساويهما فى الصدق وفى الثانى بقوله ص
فى زكوة الابل فى كل اربعين بنت لبون وفى كل خمسين حقة فيمن ملك
مائتين لانها تبلغ اياهما فتكون ادائه الواجب لا اولويته والمصلى فى الكعبة
يتخير فى استقبال اى جدرانها شاء واورد على الاول بانه انما يفيد
الجواز العقلى ووقوعه فى ذهن المجتهد واما صدور الخبرين المتعادلين
عن المعصوم وجعلهما امارة شرعية فلا يثبت بذلك مع انه لو تم لعم
التعادل فى الحكم والموضوع فان انتصاب العدل حجة فيهما وعلى الثانى
بان المثالين ليسا من التعارض فى شيء بل الاول من الواجب التخييرى
الشرعى ابتداء والثانى من الواجب العينى الشرعى بالنسبة
الى استقبال الكعبة نفسها ومن التخييرى العقلى بالنسبة الى
جدرانها والحق ان وقوع التعادل فى اخبارنا كما هو المعلوم
بالعيان يغنى عن الاستدلال عليه والبيان وما ورد فى العلاج صحيحة

المستفيضة من الامر بالتخيير والارجاء شواهد صدق على ذلك اذ
الامر بالامرين انما هو مع انتفاء الرجحان فى احد الخبرين ودعوى
وجود المرجح المعتبر فى جميع الموارد فى الواقع الا ان المجتهد لم يظفر به
مجازفة لا شاهد لها نعم لو تم دليل المانع لتوجه القول بذلك
او بان احد المتعادلين او كليهما ليسا امارة معتبرة ولكنه غير تام
بل فاسد وذلك ان المحكى عنه فى الاستدلال ان الدليلين لو تعارضا
فى الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما او باحدهما معينا او مخيرا او لا
يعمل بهما والاول محال لتنافيهما والثانى تحكم وترجيح بلا مرجح
والثالث مستلزم للحكم بحلية فعل واحد لواحد وحرمته لاخر من مجتهد
واحد مع انه فى معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثانى فان الاباحة
هو واحد معين منهما والرابع يستلزم عدم حرمته وحليته مع انه
لا يخرج عنهما فيلزم الكذب والعبث على الحكيم ووجه فساده اولا
انه يمكن اختيار الرابع ولا يستلزم عدم الحرمة والحلية فى الواقع
بل فى الظاهر وعدم خروج الحكم عنهما فى الواقع لو سلم لا ينافى
كون الظاهر غيرهما فكم من ظاهر يعلم مخالفته للواقع مع انه لا مخالفة
هنا فى مقام العمل لانه ان اتى بالفعل فقد وافق حكم الاباحة
وان تركه فقد وافق حكم الحظر بل الاباحة ايضا وقد لا يكون الا
غير معتبر فى المباحات والمحرمات غالبا ولو فرض اعتباره لقصد
فى موضع فانما هو مع الامكان وهو فى صورة العلم ولا علم هنا

من لزوم الكذب ممنوع فان رفع اليد عن حكم لعذر لا يستلزم تكذيبه
ولا كونه كاذبا فى الواقع مع ان كونه كذبا لا ينشأ من الراوى فكذا
وكذا لزوم العبث على الحكيم فانه ايضا بعد تسليم سلامة الراوى من
الاشتباه ممنوع اذ المقصود من وضع الامارات لا ينحصر فى التوصل
الى مدلولها حتى يلزم من امتناع التوصل كونه عبثا اذ قد يكون فى
وضعها مصلحة اخرى كما يقع الاختلاف بين اصحابهم لحفظ رقابهم
وكالعزم على الامتثال عند ارتفاع التعادل فان التعادل لا يلزم
ان يكون دائميا فربما يظفر بمرجح بعد مدة وايضا لا يلزم ان يكون التعادل
بالنسبة الى الكل ولكل من المجتهدين فربما لا يكون المتعادلان عند بعض
متعادلين عند اخر فلا يكون وضعهما عبثا وثانيا انا نختار الثالث
وما اورده من الاستلزام ممنوع وانما يلزم ذلك لو قلنا بالتخيير
له مطلقا وسيأتى الكلام فيه ان شاء الله تعالى ولو سلم فلا نسلم بطلان
اللازم ولا مانع من حكمه بالحلية لاحد وبالحرمة لاخر بعد القول
بتخييره مطلقا وفى قوله مع انه منع ظاهر ايضا فان التخيير بين
الاباحة وغيرها اباحة ليس اولية نعم لو ان يختار الاباحة كان له
ان يختار الحظر وايهما اختار لا يرجع الى الثانى الذى كان تحكما
بل هو كاختياره احد خصال الكفارة وانما يلزم التحكم فيما لو حكم
باحدهما بخصوصه فان قيل كيف لا يكون التخيير اباحة وهو اذن له
فى الفعل مع الاذن فيه لا يبقى حظر ولا معنى للاباحة غير هذا

الاباحة
قلنا ليس التخيير اذنا له في الفعل ابتداء بل اذن له في الاخذ اما بدليل
او بدليل الحظر وبعد الاخذ باي واحد منهما يلزمه حكمه كما في المقلد
المخير بين المجتهدين المختلفين ويمكن الجواب باختيار الشق الاول ايضا
بان يعمل باحدهما تارة وبالاخر اخرى لا بان يعمل بهما جميعا في مورد
خاص حتى يلزم التناقض هذا واما المناقشة على الدليل بانه خاص لعدم
شموله ما لو كان التعارض بين غير الحظر والاباحة كالحظر مع الوجوب
او مع الكراهة او مع الاستحباب الى غير ذلك من صور التعارض
فمندفعة جدا لشموله لها بادنى عناية وتغيير العبارة كما عن العلامة
من نفي القائل بالفرق واما الايراد عليه بان مقتضاه عدم جواز
التعادل عقلا ايضا لانه دليل عقلي لا شرعي مع انهم نقلوا الاتفاق
على الجواز العقلي فيدفع بان المراد بالجواز العقلي مجرد امكان
وقوعه في نفسه وان كان على خلاف الحكمة وبالمنع الشرعي عدم
امكانه بالنظر الى الحكمة مسئلة اختلف القائلون بوقوع
التعادل في حكمه على اقوال احدها التخيير وهو المشهور بل فيما لا نعرف
في ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف وعن
الكاظمي ان التخيير هنا هو المعهود بين اصحابنا وعن بعض اخر انه
ما عليه اصحابنا وعن الاستبصار الظاهر ورود الخبرين المتعارضين
وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال
الخبر الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما

كان

كان العمل بهما جائزا شايعا ومثله عن العدة وما سمعت
من نسبته الى الاصحاب لا ينافي ما عن العلامة من عدم تجويز التعادل
في النهاية لانه رجع منه في تهذيبه وقال بالتخيير كما في ت ثانيها
التوقف عن الحكم والاحتياط في العمل وفي المناهج انه المنسوب الى الاخباريين
من اصحابنا ثالثها التساقط والرجوع الى الاصل والمشهور وهو
المنصور للاخبار المستفيضة بل المتواترة كما قيل المؤيدة بما يمكن
ان يعد دليلا ايضا من ان المتعارضين دليلان لا يمكن اهمالهما ولا
اعمالهما ولا اعمال احدهما تعيينا فتعين الاخذ بهما تخييرا فانه جمع عرفي
بعد تعذر غيره والظن بصدورهما وملاحظة الاصل في الدليلين
وهو الاعمال فمن تلك الاخبار صحيح علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب
لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله عليه السلام
في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلهما في المحمل وروى بعضهم
ان لا تصليهما الا على الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك
في ذلك فوقع عليه السلام موسع عليك باية عملت ومنها رواية بايهما اخذت
من باب التسليم وسعك وعن الاستبصار روى عنهم عليهم السلام قالوا اذا
ورد عليكم حديثان ولا تجدون ما ترجحون به احدهما على الاخر
كنتم مخيرين في العمل بهما الى غير ذلك مما يأتي واذا جاز التخيير
مع امكان العلم وحال الحضور فيجوز لنا ذلك بالفحوى بل الاجماع
على عدم الفرق كما في ق وشمول جملة من الاخبار باطلاقها لصورة

وجود المرجح لاحد الخبرين محمول على المقيد مع انه لا يضر بهذا المقام
وضعفها سندا لا يقدح بعد التأييد والانجبار بما مر من الشهرة بل
خرقها وبه تقدم على الاخبار المعارضة الدالة على التوقف والاحتياط
مع ان بعضها ظاهر في حال الحضور وامكان العلم وبعضها الاخر
منزل على ذلك على ان عمومها لنا ليس الا بالاجماع على الاشتراك
وهو في المقام ممنوع ولا يبعد ايضا تنزيلها على صورة عدم الحاجة
الى العمل باحدهما كما عن ابن جمهور او على التوقف عن الحكم الواقعي بل
هو تنزيل قريب يشهد له بعض الاخبار بظاهره كمروي العيون
عن الرضا عليه السلام وفيه انه قال فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما
على كتاب الله الى ان قال وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا
الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعليكم بالكف
والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان
من عندنا كما يشهد بعضها للتنزيل الثاني بتقريب كمروي الاحتجاج
عن سماعة بن مهران قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يرد علينا حديثان
واحد يأمرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد
منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله قلت لا بد ان يعمل بواحد منهما قال
خذ بما فيه خلاف العامة هذا واما تنزيلها على ما يمكن فيه الاحتياط
وتنزيل ما مر من اخبار التخيير على ما لا يمكن فيه ذلك فبعيد لا شاهد
عليه ومثله ما عن المجلسي ره من تنزيلها على الاستحباب. وتنزيل ما مر على

الجواز

الجواز وما عن بعض الافاضل من تنزيلها على غير المتناقضين وتنزيل ما مر
على المتناقضين واما ما عن صاحب الفوايد المدنية من التفصيل
بين العبادات المحضة كالصلوة والصوم وبين غيرها من حقوق
الادميين كالزكوة والنكاح والدين والميراث بحمل اخبار التخيير
على الاول واخبار التوقف على الثاني فهو ابعد قيل والظاهر ان
الباعث له على ذلك اختصاص مورد رواية عمر بن حنظلة الاتية
بحقوق الادميين فقيد بها بقية مطلقات اخبار التوقف ونزل
اخبار التخيير على ما كان التعارض فيه في غير حقوق الادميين جمعا
وفيه مع ان شمول الرواية لجميع حقوق الادميين غير واضح ان
ورودها في تلك الحقوق لا يقتضي حمل سائر اخبار التوقف عليها
ولا حمل اخبار التخيير على غيرها ولا شاهد على ذلك من نقل ولا
عقل ولا عرف مع ما قيل من ان في بعض اخبار التوقف ما يشعر
بارادة العبادة فالتفصيل كالتنزيل غير متجه ومما ذكرناه ظهر
ما للقول بالتوقف من الاخبار المذكورة مع جوابه واما القول
بالتساقط فهو اضعف ويمكن الاحتجاج له بما مر من رواية الاحتجاج
ولكنه مدفوع بما عرفت كما ان الاحتجاج له بانه لا رجحان لاحد الخبرين
فيرجع الى الاصل مدفوع ايضا بان عدم الرجحان لا يقتضي ذلك
لما عرفت من ادلة التخيير مع ان الاصل موهون جدا بعد ملاحظة
ما ورد من انه لم يبق شيء الا وقد ورد له حكم وانه مخزون عند اهله

وملاحظة ما ورد من ان الاختلاف منهم ع وما ورد في الاخبار العلاجية
المفيدة للظن القوى بان حكم الله هو ما يقتضيه احد الخبرين حيث لم يؤمر فيها
باسقاط المتعارضين والرجوع الى الاصل بل امر فيها بعد ذلك من الاخذ
بالراجح عند امكان الترجيح وبالتخيير والارجاء هذا كله مع ملاحظة ما اشرنا
اليه من ان المتعارضين لم يخرجا بالتعارض او التعادل عن الحجية
ومع امكان العمل بهما ولو بدلا لم يكن بالاصل عبرة مع ان القول بالتساقط
مهجور كالقول بالتوقف كما صرح به في محكى بل فيما ان القائل بهما غير
وان العمل بالاصل ليس من القائل فضلا عن القائل وان التكليف في مثله
يوجب تضييع العمر وفي تعطيل وكيف كان فالمذهب هو التخيير هذا ولكن
لا يخفى ان التخيير انما هو مع الامكان فان لم يكن كما لو فرض مورد تحقق
الاجماع على عدم شئ لا كان المرجع هو الاصل كما صرح به في المناهج
لعدم العلم بالناقل عنه مشتمر عند هنا يتعلق بالتخيير من
امور ينبغى التنبيه عليها احدها ان الحكم بالتخيير انما هو
في تعادل الخبرين ولا فرق فيهما بين كون التعارض في الحكم او في موضوعه
لعموم الاخبار واما غيرهما من الادلة فيأتي الكلام فيه ان شاء الله
وتعادل البينتين مذكور الاشارة اليه واما تعادل اقوال اهل اللغة
او الرجال فلا يحكم فيه بالتخيير لعدم الدليل بل يحكم فيه بالتوقف
ويرجع الى الاصل فيما يترتب عليه من الاحكام فان حجية هذه الامارات
من حيث انها طريق الى الواقع وبعد تعارضها وعدم مرجح لشئ منها لا يعلم

الواقع

الواقع وهو معنى التوقف وبعد الجهل فالمرجع هو الاصل وهذا
بخلاف تزاحم الواجبين فان الشارع اذا امر بشئ استقل العقل
بوجوب طاعته فيه واذا امر بشيئين واتفق امتناع ايجادهما كما اذا
امر بازالة النجاسة عند ضيق وقت الصلوة فهنا يحكم العقل بوجوب
الطاعة في احدهما وهو التخيير والتعارض في الخبرين ايضا وان كان مثل
التعارض في ساير الامارات اذ الظاهر كما يشهد به الاخبار المشتملة
على الترجيحات وتعليلاتها ان حجية الاخبار ايضا من حيث الطريقية بمعنى
ان الشارع لاحظ الواقع وامر بالتوصل اليه من هذا الطريق فينبغي
ان يتوقف فيها ايضا بالتوقف الا ان الاخبار العلاجية قد حكمت بالتخيير
كما عرفت قبل ولا منافاة لقوة احتمال كون التخيير حكما ظاهريا عمليا
في مورد التوقف لا حكما واقعيا ناشيا من تزاحم الواجبين والظاهر
ان من جعل حجية الاخبار من باب السببية اراد انها حجة مطلقا وان
لم يفد الظن الشخصى الفعلى لا ان قيام الخبر على وجوب شئ واقعا سبب
شرعى لوجوبه ظاهرا على المكلف فيصير المتعارضان من قبيل الواجبين
المتزاحمين فيلغى احدهما مع وجود وصف السببية فيه لاعمال الآخر
كما في كل واجبين متزاحمين ثانيها انه لا اشكال على القول بالتخيير في
ثبوته للمجتهد في عمل نفسه واما بالنسبة الى المقلد فهل يجب عليه ان يفتى له ايضا
بالتخيير فيصير المقلد مخيرا ايضا كالمجتهد او يجب عليه ان يختار احدى
الامارتين فيفتى له بمقتضاها مقتضى الاصل وان كان يعدم تعين

من الوجهين عليه بل تخيره بينهما الا ان المحكى عن جماعة المدعى عليه
السيرة وظهور عدم الخلاف هو الاول بل ظاهرت وجه الجزم به استنادا
في الاول بعدم القائل بالفصل وفي الثاني بان الاحكام المستنبطة من
الروايات احكام لجميع المكلفين فمدلول روايات التخيير ان حكم المكلفين
فيما تعارض فيه الاخبار التخيير نعم شان المجتهد استنباط هذا
الحكم من تلك الروايات وقد يستدل عليه ايضا بان ايجاب مضمون
احد الخبرين على المقلد لم يقم دليل عليه فيكون تشريعا وفيه الاصل
الثاني ان التخيير حكم للمتحير وهو المجتهد ولا يقاس هذا بالشك
في بقاء الحكم الشرعى حيث ان حكمه وهو البناء على الحالة السابقة مشترك
بين المجتهد والمقلد لان الشك هناك في نفس الحكم الفرعى المشترك
وله حكم مشترك وهنا في طريق الحكم فعلاجه بالتخيير مختص بمن شانه
تعيين الطريق وهو المجتهد كان العلاج بالترجيح مختص به ولذا
لو كان وارى احد الخبرين اعدل عند المقلد دون المجتهد او كان قول
احد اللغويين في لفظ في خبر ابعد عنده لم يكن عبرة بنظره وفيه
ان كون التخيير حكما للمجتهد لا ينافي كونه حكما للمقلد ايضا نعم ليس
للمجتهد له بذلك ولم يدل عليه الا فتواه به كما عرفت هذا واما الحاكم
والقاضى فعن جماعة ان التعيين اليهما فيختار ان احدى الامارتين
ويحكمان على مقتضاها لان الحكم والفتيا عمل الخاص لا للغير وفي
بعد حكمه ما ان التعيين الى القاضى قال ولا يجوز تخير المتداعيين فانه

مع فعلها

واما الكلام في كون القرعة حجة بعد طرحهما او مرجحة لاحدهما فيما
في كونها حجة مطلقا او فيما لم يكن هناك اصل معتبر كاصالة التخيير
مع احدى البينتين فله محل آخر هذا واما ما ذكره ره في العاشر من
وجه من طلب الترجيح فهو حق ولم نقف على مخالف فيه وقد صرح به في
ايضا ولكن ما فرع من تفضيل النافلة في البيت على مسجد النبى ص
كما هو مورد التعارض لا على المسجد الحرام كما وقع في كلامه ره وان
كان صحيحا فغير ان بين الحديثين اللذين ذكرهما وان كان عموما من وجه
بحسب المكان من جهة دلالة الاول على افضلية فعل الصلوة فريضة
كانت او نافلة في خصوص مسجد النبى ص من فعلها في غيره عدا المسجد
الحرام مطلقا بيتا كان او غيره ودلالة الثانى على افضلية فعل
النافلة في خصوص البيت من فعلها في غير البيت مط وان كان
مسجد النبى ص الا ان ما جعله مرجحا للثانى في مورد التعارض الذى
هو فعل النافلة في البيت بالنسبة الى فعلها في مسجد النبى ص حيث
ان الحديث الثانى يدل على ان فعلها في البيت افضل من فعلها في مسجده ص
والحديث الاول يدل على خلافه مجرد استحسان لا يحسن ترتبه
ولا يكشف عن الارادة فلا عبرة به مع انه لا يجرى فيمن يثق على نفسه
بالحفظ من الرياء الا ان الحكمة لا يجب اطرادها كما في حكمة استحباب
غسل الجمعة من دفع ارياح الآباط وما ذكره ره من العمل بكل من
وجه غير موجه وما ذكره في بيانه ليس الا عملا بالثانى تخصيصا للاول

وما قاله من حمل الثاني على النافلة تساقط جدا اذ لا عموم فيه بالنسبة الى الفريضة والنافلة بل ليس مفاده الا النافلة مع ما في قوله الا ان الاقرب الخ مما مر من انه استحسان لا عبرة به وما في قوله وفيه مع ذلك التكرار البين واما ما ذكره الفاضل القمي ره حيث قال بعد نقله ما مر عن التمهيد اقول الفرق بين المقامين ان في الاول رجح الرواية الدالة على فعل النافلة في البيت وطرح دلالة الرواية الاولى على استحبابها في المسجد في ضمن عموم صلى في مسجد وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل خصص عمومها بامر خارجي هو عدم مزاحمة الرواية للفريضة غالبا فهو قرينة على انه اراد منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار باسقاط احد العامين من وجه على عمومه وهو ما عدا البيت وتخصيص العام الاخر وهو صلى في مسجد بالفريضة بامر خارجي لا بالعام الاخر حتى يلزم المحذور فظهر بذلك امكان الجمع بين العامين من وجه في الجملة انتهى فلا يخفى وهنه ايضا اذ قد عمل في كلا المقامين بالروايتين الثانيتين بتمامها من وجه وترك في كليهما عموم الاولى بالنسبة الى النافلة وتسميته في الاول طرحا وفي الثاني تخصيصا لا يجدي بطائل وكون سبب التخصيص في المقام الثاني هو الامر الخارجي حيث لولا الروايتين الثانيتين الخاصتين بالنافلة لكان ذلك الامر كافيا في التخصيص وقرينة عليه كما هو ظاهر مع انه غير مجد ايضا محل منع ظاهر بل الظاهر ان سبب التخصيص هو كون الروايتين الثانيتين والامر الخارجي مؤيد لها كما انه كان مرجحا لها في المقام الاول على ان

بالتخيير في المقام من باب تزاحم الواجبين كان الاقوى استمراره لان المقتضي له في لسان الشرع موجود بعينه بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقين فان احتمال تعيين ما اختاره قائم بخلاف التخيير الواقعي واستصحاب التخيير غير جار لان الثابت سابقا ثبوت الاختيار لمن لم يختر فاثباته لمن اختار والتزم اثبات للحكم في غير موضعه الاول انتهى واقول لا يخفى ان الاشكال انما يتوجه لو تمسك في استمرار التخيير بالادلة او بالعقل واما اذا تمسك له بالاستصحاب كما سمعت فلا يتوجه هذا الاشكال بحال وما ذكره من ان استصحاب التخيير غير جار معللا بان الثابت سابقا الخ ففيه ان عدم الاختيار لم يكن قيدا للموضوع بل مقتضى الدليل العقلي والنقلي هو ثبوت التخيير لمن تعادل عنده الدليلان وهذا العنوان صادق قبل الاختيار وبعده وكون الاختيار رافعا للتخيير غير معلوم فيستصحب نعم ما ذكره من استمرار التخيير في تزاحم الواجبين فمخصوص من غير حاجة الى استصحاب وذلك لان تزاحم امري الابوين اذا تعارضا او تزاحم وجوب الصلوة وانقاذ الغريق في ضيق الوقت مثلا في اي وقت غير تزاحمهما في وقت اخر وكل واحد فرد من التزاحم الكلي الذي دل الدليل على التخيير كتعادل دليلين في مسئلة ثم تعادل دليلين اخرين في مسئلة اخرى وما نحن فيه ليس من هذا القبيل اذ الكلام في ان بعد حصول التعارض في صلوة الجمعة مثلا بان دلت رواية على وجوبها واخرى على حرمتها واختار المكلف رواية الوجوب

في جمعة فهل له اختيار الحرمة في جمعة اخرى ام لا فان في الجمعة الثانية لم يحصل تعادل اخر كما في التزاحم بل هو التعادل الذي قد كان وانما لوحظ مرة اخرى نعم فان لم نقل بجريان دليل التخيير بناء على ما ذكر في الاشكال نقول باستصحاب التخيير الذي كان ثابتا قبل اختيار الوجوب مسقطا للتخيير ومعينا لخصوص الوجوب مما لا دليل عليه كما اشرنا اليه ومجرد احتماله لا ينافي الاستصحاب بل مندفع به نعم يشكل هذا الاستصحاب بما مر عن الاستاد من كونه معارضا باستصحاب الحكم الذي اختاره واما ما سمعت من جوابه فغير موجه كما لا يخفى مع انه قد اورد في بحث التقليد على من جوز رجوع المقلد عن تقليد احد المجتهدين المتساويين الى الاخر مستندا باستصحاب التخيير بان الاستصحاب انقطع برفع الموضوع لانه بالتزام الحكم صار ذلك الحكم حكما له وبه صار فقيها في ذلك الحكم الى اخر ما ذكره ولا يخفى ان مثله جار هنا ايضا اللهم الا ان يمنع ارتفاع الموضوع هنا بان يقال ان الموضوع هو من تعادل عنده الدليلان وباختياره احدهما لا يخرج عن هذا العنوان بخلاف المقلد الجاهل ولكن لا يخفى ان بهذا لا يندفع تعارض الاستصحابين الموجب لتساقطهما الا ان يقال ان استصحاب التخيير حاكم على الاستصحاب الاخر كما قاله في الفصول في بحث التقليد وهو ايضا محل تامل بقي هنا كلام اخر وهو ان ما ذكر من كون احد التخييرين واقعيا والاخر ظاهريا محل تامل ايضا بل الظاهر ان كلا منهما تخيير ظاهري ناش من عدم امكان

وكون اختيار الوجوب صح

الجمع وانما التخيير الواقعي هو التخيير في مثل خصال الكفارة هذا ثم في المقام اشكال اخر ايضا وهو ان مقتضى كل واحد من الدليلين ثبوت حكمه دائما وقد كان المجتهد مجيزا في ان ياخذ بهذا الدليل او ذاك فبايهما اخذ كان الدوام معه فلا يعدل عنه الى الاخر ويمكن الجواب عنه ايضا بمنع ان يكون الاخذ بدليل يقتضي ثبوت مدلوله على الاستمرار مقتضيا للاخذ بذلك الدليل على الاستمرار هذا غاية ما يمكن ان يقال في دفع ما في هذا المقام من الاشكال ولكن بعد للتامل فيه مجال اذ لا مستند لاستمرار التخيير بعد ما سمعت من الاشكال في جريان دليله الا الاستصحاب وهو على ما بيناه في محله لا يتم الا فيما كان مقتضيا للدوام كالطهارة والنجاسة والزوجية ونحوها دون غيرها كالخيار المحتمل للفورية وعدمها وكون التخيير من ذلك غير معلوم بل لا يبعد كونه من قبيل الخيار ومع هذا فالاحتياط ايضا في الاستمرار على ما اختار لان استمرار الاختيار والعدول عما اختار ولا فرق على ما ذكرناه بين العمل والافتاء والحكم والفتيا كما لا فرق بينهما على القول الاخر ايضا الا اذا قام دليل من خارج وقد ظهر بما بيناه ضعف ما حكي عن النهاية ونسب الى المحققين ايضا من انه لو حكم على طبق احدى الامارتين فهو وقد جاز له الحكم على طبق الاخرى في واقعة اخرى مستندا بانه ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده الا ان يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي ان النبي ص قال

لابي بكر لا نقض في الشيء الواحد بحكمين مختلفين انتهى وذلك لان الحكم بالجواز
هنا لا بد له من دليل ولا يكفي فيه عدم دليل في العقل على خلافه
ولا عدم استبعاد وتوعر وقد سمعت ان المعتمد من دليل الجواز
هو الاستصحاب وانه غير تام وما نقله من الرواية ايضا مؤيد لما
ذكرنا والله العالم **البحث الثالث** في الترجيح وفيه
وجوه مشاريع مشروعة قد اختلفوا في ان بعد الترجيح
اي بعد اقتران احدى الامارتين بما تقوى به على معارضتها هل
يجب العمل بتلك الامارة بخصوصها وتقديمها على معارضها او يحكم
كما في صورة التعادل بالتخيير او التساقط او التوقف وهذا الاختلاف محكي من العامة
والمنسوب الى جمهورهم هو القول الاول بل عن بعضهم كالآمدي
والغزالي وظاهر العضدي الاجماع عليه واما الخاصة فالظاهر
اتفاقهم على ذلك القول الا ما يسوق وكلماتهم مشحونة بالاجماع
عليه محصلا او منقولا والسيرة القطعية محكية عليه ايضا ويدل
عليه مضافا الى ما مر من الاخبار الحاكمة بالاخذ بالراجح وهي …
بل ربما عدت متواترة مع انه لو لم يعمل بالترجيح لا جرى فيه حكم التعادل
وقد عرفت ان القول بالتوقف هناك كالتساقط ساقط وان
الحق هو التخيير ومستنده سواء كان هو العقل او الاخبار كان مقيدا
بعدم المرجح كما عرفت ايضا فان جزم العقل بعدم المرجح حكم بالتخيير
وان لم يجزم به بل احتمل اعتبار المزية عند الشارع وكون
العمل بخصوص ذي المزية متعينا عنده لم يحكم بالتخيير ولم يتعقل الا الاخذ

بذلك

بذلك الطرف الراجح وان شئت فقل ان جواز العمل بالراجح من المتعادلين ضمن
وحصول البراءة به معلوم وبالمرجوح مشكوك والعقل حاكم بعدم جواز
الاخذ بالامارة المشكوكة سواء كان الشك في اصل حجيتها ابتداء او
في حجيتها الفعلية بعد المعارضة هذا وقد قيل في تحقيق المقام ما نوضحه
وتلخيصه انا لو بنينا في اصل مسألة حجية المتعارضين ووجوب الاخذ باحدهما
في الجملة قبالا للقول بسقوطهما عن الحجية بالمرة على حكم الشرع بذلك
كالاجماع والاخبار العلاجية كان اللازم الاخذ بالراجح وطرح
المرجوح لانه مقتضى الاخبار والمتيقن من الاجماع وان بنينا
فيها على حكم العقل بذلك لم يكن الاخذ بالراجح واجبا سواء قلنا
باصالة التوقف بناء على كون اعتبار الاخبار من باب انها طرق الى
الواقع وكاشفة عنه غالبا كما هو الظاهر او قلنا باصالة التخيير بناء على
اعتبارها من باب السببية والموضوعية اما على الاول فلان كلا
منهما جامع لشرائط الطريقية والتمانع متحصل بمجرد ذلك وكون
المزية الموجودة في احدهما جابرة له على معارضه ومسقطة للمعارض
عن الحجية لم تثبت فيجب الرجوع الى ما هو الاصل في تلك المسألة
اذ المفروض ان كلا المتعارضين لانه الحكم في كل ما امكن طريقيا فعلا
على خلافه كان المقام اذ الجزاف لمعارضة كل منهما بالآخر يجعل
ليس شيء منهما طريقا فعليا فلو كان ذو المزية مخالفا للاصل لم
يجز العدول عن الاصل اليه بمجرد مزية لم يثبت تاثيرها في دفع معارضه
وتوهم ان العقل مستقل في الحكم بوجوب العمل بالطريق الاقرب يقتضي

الى الواقع وهو الذي له المزية ممنوع بان ذلك انما هو اذا اعتبر الظن الشخصي
في الطريق لان ذا المزية ح يكون مظنونا بالفعل فيكون طريقا دون
الخالي عن المزية لعدم الظن فيه واما لو كان المعتبر هو الظن النوعي
كان المتعارضان متساويين بالنسبة للظن في نظر الشارع سواء
وبالجملة فاعتبار قوة الظن في الترجيح في تعارض ما لم ينط اعتباره
بافادة الظن او بعدم الظن على الخلاف لا دليل عليه واما على الثاني
فلان حكم العقل بالتخيير انما كان لامتناع الجمع بينهما حيث ان
وجوب العمل بكل منهما مانع من وجوب العمل بالآخر ولا تفاوت
بين الوجوبين في المانعية ومجرد مزية احدهما على الآخر بما يرجع
الى الاقربية الى الواقع لا يوجب كون العمل بالراجح مانعا عن العمل
بالمرجوح دون العكس اذ المانع بحكم العقل هو مجرد الوجوب
والمفروض وجوده في المرجوح وهذا مطرد في كل واجبين متزاحمين
نعم لو كان الوجوب في احدهما آكد استقل العقل عند التزاحم
بوجوب تقديمه وترك الآخر وكذا لو احتمل الاهمية في احدهما
دون الآخر وما نحن فيه ليس كذلك قطعا لان وجوب العمل بالراجح
من الخبرين ليس آكد من وجوب العمل بغيره هذا وقد تقدم ان الظاهر
من ادلة الاخبار كونها من باب الطريقية لا السببية ولازمه
التوقف والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما او احدهما المطابق
للاصل الا ان الدليل الشرعي دل على وجوب العمل باحد المتعادلين
في الجملة وحيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخيير هو صورة

تكافؤ

تكافؤ الخبرين اما مع مزية احدهما على الآخر فالمتيقن هو جواز الاخذ
بالراجح فصار الاصل هو وجوب العمل بالمرجح بل الاصل فيما يحتمل
كونه مرجحا الترجيح به الا ان يرد عليه اطلاقات التخيير بناء على وجوب
الاقتصار في تقييدها على ما علم كونه مرجحا انتهى المحصول بتوضيح منا
وتلخيصه وهو حسن وان كان دعوى عدم حكم العقل بوجوب
العمل باقرب الطريقين وكون ذي المزية والخالي عنها سواء
في نظر الشارع مما يستدعي زيادة تامل وتحقيق هذا وقد
يستدل على وجوب الترجيح بانه لولاه لذلك لزم ترجيح المرجوح على الراجح
وهو قبيح ولاختل نظام الفقه من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام
والمطلق والمقيد والظاهر والنص بل لزم هدم الشريعة
اذ معظم الادلة متعارضة فلو قلنا بالتخيير او التساقط لصار
الاحكام غير ما عليه الطائفة بحيث يعلم كل احد انه ليس مذهب الامامية
وبتقدير الصحابة صبر لتقاء الخطابين على انما الماء ونحوه وبان
العمل بالراجح متبع عرفا فيجب شرعا للنبوي ما رآه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن وفي الكل نظر اما في الاول فلمنع كلا…
في وجه ومنع قبح اللازم في وجه آخر وتفصيل هذا يطلب
مما اوضحناه في ابطال ما استدل به القائلون بحجية مطلق الظن
من قولهم لو لم يعمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح واما
في الثاني فلان الظاهر خروج ما ذكره من تعارض العام والخاص
وامثاله عن محل النزاع لان ذلك لا يعد تعارضا عرفا كما مرت

يوجب اختلال النظام ويهدم الاحكام مع ان القائل به كما عرفته

الاشارة اليه وان القائل بالتخيير لا يقول به بناء على ما ذكر ولو فرض قوله به فلا يسلم انه
من العامة وربما لا يبالي بخروج كثير من الاحكام عما هو المشهور عندهم
فكيف بالخروج عما هو المشهور عند الامامية اذا افاده دليله الى ذلك
واما الاخيران فضعفهما غير خفي كضعف ما للمخالف من قوله نعم ما اعتبر فيها
بالاولى الاجتهاد وقولهم نحن نحكم بالظاهر ممنوع ولا نسلم اجماع
هما بالدلالة على الخلاف اظهر اذ الاعتبار والظهور في الترجيح و
ايضا بانه لو وجب الترجيح بين الامارات في الاحكام لوجب عند
تعارض البينات ايضا لاتحادهما في المناط الذي هو الظن والتالي
باطل اتفاقا لعدم تقديم شهادة الاربعة على الاثنين ومنعه
منع الملازمة بين الامارة والشهادة وكون المناط قوة الظن ممنوع
ولو سلم فخروج الشهادة بالدليل ممكن وعن النهاية والمنية منع
بطلان التالي وانه يقدم شهادة الاربعة على الاثنين مسلمنا لكن
عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب اكثر الصحابة والترجيح
هنا مذهب الجميع انتهى ولكن اورد على الاخير المنصور جعفر انه
لولا الاجماع لحكمنا بالترجيح في البينات ايضا واما لو بنينا على
حجية البينة من باب الظن تقييدا للادلة مع التعارض التوقف
والرجوع الى ما تقتضيه الاصول في ذلك المورد من التحالف او القرعة
او غير ذلك ولو بنى على ان حجيتها من باب السببية والموضوعية
فقد ذكرنا انه لا وجه للترجيح بمجرد الاقربية اصلا الى الواقع
لعدم تفاوت الراجح والمرجوح في الدخول فيما دل على كون البينة

سببا

سببا للحكم على طبقها وتمانعهما مستند الى مجرد سببية كل منهما
كما هو المفروض فجعل احدهما مانعا دون الآخر لا يحتمله العقل انتهى
ثم ان مقتضى ما عرفت من وجوب العمل بالراجح وجوب الفحص عن المرجح
ايضا كما مر في بحث التعادل وما حكي عن السيد صدر الدين من انه ما
اوجب الفحص عن المرجح ولا العمل بالراجح بل جعله مستحبا واول حملا
للاوامر الواردة بالترجيح على الاستحباب فضعفه ظاهر مما بيناه مع ان
حمل بعض تلك الاوامر على الاستحباب كالامر بالاخذ بما يوافق الكتاب
والسنة غير صحيح وحمل بعضها عليه كالامر بالاخذ بما خالف العامة
معللا بان الرشد في خلافهم وبالاخذ بما اشتهر وترك الشاذ النادر
معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه بعيد جدا ثم ان المرجحات
قسمان منصوصة وغير منصوصة ويأتي الكلام في الثاني انشاء الله واما
الاول فالكلام فيه في مواضع الاول في ذكر جملة من النصوص الواردة
في الترجيح فمنها مقبولة عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله (ع) عن
رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما
الى السلطان او الى القضاة أيحل ذلك قال من تحاكم اليهم في حق
او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذه سحتا
وان كان حقه ثابتا لانه اخذ بحكم الطاغوت وقد امر الله ان
يكفر به قلت فكيف يصنعان قال ينظران من كان منكم ممن قد روى
حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به
حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله

استخف وعلينا قد رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك
بالله قلت فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين
في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما
حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما
ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قلت فانهما عدلان مرضيان عند
اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال ينظر الى ما كان من روايتهم
عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما
ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه
وانما الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر
مشكل يرد حكمه الى الله قال رسول الله (ص) حلال بين وحرام بين
وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن
اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قال
قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال
ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به
ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك
ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا
احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا بأي الخبرين يؤخذ قال
ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما
الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك
ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا

كان

كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير
من الاقتحام في الهلكات ومنها مرفوعة زرارة قال سألت الباقر (ع)
فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان
فبأيهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ
النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم
فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت
انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامة
فاتركه وخذ ما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا
موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة
لدينك واترك الآخر فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان
له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر
ومنها رواية معلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله (ع) اذا جاء حديث
عن اولكم وحديث عن آخركم بأيهما نأخذ قال خذوا به حتى يبلغكم
عن الحي فخذوا بقوله ثم قال (ع) انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم وفي
الكافي انه بعد ان ذكر الرواية المذكورة قال وفي حديث آخر خذوا
بالاحدث ومنها صحيحة ابن مسلم عن الصادق (ع) قال قلت ما بال
قوم يروون عن فلان وفلان عن رسول الله (ص) لا يتهمون
بالكذب فيجيء منكم خلافه قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن
الى غير ذلك من الاخبار التي تقرب الى اربعين كما قيل وقد مر
جملة منها في بحث التعادل ايضا الثاني في بيان ما يدل عليه تلك الروايات

ودكرما في اوليها اشكالا ودفعا لا يخفى ظهور الرواية الاولى في وجوب
الاخذ بالحكم الذي اعتضدت الرواية الدالة عليه باحد الوجوه المذكورة
عند اختلاف الحكمين ومن الظاهر ان ترجيح ذلك الحكم انما هو لترجيح دليله
فيدل على ان الرواية المعتضدة باحد الوجوه يجب الاخذ بها وتقديمها
على معارضها وان لم يكن هناك حكم وتحاكم كما يدل سائر الروايات
ايضا على ذلك والمراد بالمشهور الرواية التي اشتهر بين اهل الحديث
نقلها وذكرها في جوامع اخبارهم او اشتهر بين الاصحاب علمهم بها
وفتويهم بمضمونها فان المقبولة والمرفوعة تشملان القسمين جميعا
واما شمول ما في المرفوعة للفتوى المشهورة المجردة عن الرواية ايضا
حتى تكون دليلا على حجية الشهرة مطلقا فبعيد كما لا يخفى وان كان دعوى
بما نحن فيه والظاهر ان المراد بالسنة النبوية الطريقة المعروفة عن
النبي صلى الله عليه وآله بين الامامية لا مطلق السنة وان كانت عامية لئلا ينافي
ما دل على ترك ما وافق العامة وتعميم السنة للقسمين وحمل ما وافق
العامة على ما لم تكن بنوية بعيد جدا هذا وقد اشكل على الرواية
الاولى بان صدرها ظاهر في التحكيم لرفع الخصومة وهو لا ينافي
التحاكم الى اثنين بل من اختاره المدعي يلزم الاخر بالحضور معه
واذا حكم احدهما بحكم لا يجوز بعده الحكم للاخر وتقارنهما في الحكم
بعيد الوقوع ولو فرض وقوعه فالاوضح تساقط الحكمين والرجوع
الى ثالث على ان وظيفة المتحاكمين قبول الحكم لا النظر في مستند
الحاكمين مع ان المتحاكمين كثيرا ما لا يكونان متمكنين من معرفة المرجحات

والرجوع

والرجوع اليها فكيف يؤمران بذلك ولا يخفى ان هذه الاشكالات
لا ينافي ظهور الرواية بل صراحتها في وجوب الترجيح بين الخبرين المتعارضين
بالمرجحات المذكورة ولا يوجب سقوطها عن الدلالة مع انه قد يجاب
بحمل الحاكم على حاكم التحكيم المختص بزمان الحضور ولا يلزم المتحاكمين حكمه
مع عدم تراضيهما به قبل الحكم قطعا وبعده بناء على اشتراط ذلك
في امضاء حكمه او بان المراد بالحاكم الرجوع الى المفتي في معرفة حكم
الواقعة ولما كان الاخذ بفتوى الرواة المجتهدين في الصدر الاول
جائزا امره الامام عليه السلام اولا بالرجوع الى الاعدل ونحوه ومع التساوي
امره عليه السلام بترك فتويهما والاخذ بروايتهما بترجيح المشتمل على احد المرجحات
ان كان والا فالتخيير والظاهر من سوق الرواية اختصاص الحكم بالمتمكن
من معرفة المرجحات مع امكان ان يقال برجوع العامي في ذلك الى
نقل العارف الثقة وبالجملة ما ذكر من الاشكالات مع اندفاعها
في الدلالة على وجوب
لا تقدح الترجيح منه فقد ظهر مما ذكرنا الثالث
في ذكر جملة من الاشكالات التي اوردت على الاخبار المذكورة
ودفعها فان ما اورد في المقام بعضها ظاهر الاندفاع للمتفطن
بادنى تامل فلا حاجة الى التعرض له وما ينبغي التعرض له هو ان
هذه الاخبار مختلفة متعارضة من وجوه عديدة احدها
ان الرواية الاولى المقبولة صريحة في تقديم الترجيح
بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة والثامنة بالعكس وهي
وان كانت ضعيفة شاذة من حيث الرواية ايضا حيث انها لم توجد

مروية في شيء من جوامع الاخبار وانما يحكيها ابن جمهور عن العلامة
مرفوعة الى زرارة الا انها مطابقة لعمل الاصحاب حيث استقرت
طريقتهم على تقديم المشهور على الشاذ بخلاف الاولى فانها مع كونها
مشهورة مقبولة ليست مطابقة لعملهم ثانيها ان المقبولة صريحة
في ان الارجاء الى لقاء الامام عليه السلام بعد فقد المرجحات فمع وجود شيء
منها لا يلزم الرجوع اليه وان امكن ورواية سماعة المتقدمة
في بحث التعادل ناطقة بوجوب الرجوع الى صاحبه اولا ثم بعد
العجز عنه يرجع الى الترجيح بمخالفة العامة وفي جملة من الروايات
امر ابتداء بالارجاء واقتصر عليه وتقييدها كتقييد سائر ما اشتهر
منها على بعض المرجحات بالمقبولة وان كان مما يقتضيه القاعدة الا
انه قد يستبعد ذلك لورود تلك المطلقات في مقام الحاجة
ثالثها ورود الامر بالتخيير في بعضها من اول الامر وفي بعضها بعد جملة
من المرجحات وفي بعضها موكولا بعد جملة اخرى وكذا بعض المرجحات
الاخر قدم في بعضها على بعض واخر في اخر ومع هذه الاختلافات
فاكثرها ضعيفة السند ايضا فكيف يعول عليها في الترجيح على ان
شهرة الرواية التي هي احدى المرجحات لا يمكن لنا العلم بها اذ
ليس عندنا من كتب المحدثين الاوائل الا قليل وباتفاق هذا العدد
لا يعلم الشهرة وكذا موافقة سنة الرسول صلى الله عليه وآله فان سنته وهي طريقته
غير معلومة لنا الا من جهة الاجماع او الاحاديث والاول اذا
تحقق لم يكن الخبر المخالف له حجة حتى يحتاج الى الترجيح والحديث هنا

لا يفيد

لا يفيد الا اختلافه وكذا موافقة احاديثهم عليهم السلام كما في بعض الاخبار اذ الظاهر
ان المراد بها الاحاديث المعلومة منهم عليهم السلام وهي لنا غير موجودة وكذا
مخالفة ميل قضاتهم وحكامهم فان ميلهم يختلف باختلاف الاوقات
والحالات والاشخاص والمراد المعاصرين ميل قضاة زمانه وهو امر
لا يكاد نعلمه وكذا الاعدلية واخواتها لا سبيل الى العلم بها
ولم يرد الترجيح بالظن بها فلم يبق من المرجحات الممكنة في هذا الزمان
الا الاخذ بالاخير وبموافق الكتاب وبمخالف العامة ولذا
لم يذكر الكليني ره في اول الكافي الا بعض المرجحات ومع ذلك قال
ولا نعرف من جميع ذلك الا اقله ثم جعل الاحوط الرجوع والاوسع
الى قوله عليه السلام بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم ويجاب عن الاول بان
السؤال في المقبولة لما كان عن اختلاف الحكمين امره عليه السلام اولا
بالترجيح من حيث الصفات فان الترجيح بين الحكام ليس الا بالفقاهة
والورع كما نقل اتفاق الفقهاء عليه ايضا ثم لما فرض الراوي
تساويهما في ذلك امره عليه السلام بالنظر الى مستنديهما والاخذ بما
هو الارجح منهما باحد الوجوه التي ذكرها عليه السلام مع الغاء حكومة
الحكمين فاول المرجحات الخبرية هي الشهرة فتنطبق المقبولة
على المرفوعة وعن الثاني وما بعده بان الظاهر لزوم طرح رواية
سماعة لمعارضتها بالمقبولة الراجحة عليها فتبقى الملازمات
الترجيح مسلمة واما ما اقتصر فيه على الارجاء فقط او على التخيير
فقط او على بعض المرجحات الاخر بعد تسليم وروده في مقام الحاجة

واستبعاد التقييد فيه فهو بقرينة المقبولة محمول على صورة عدم تمكن
السائل الى المرجح الذي عينه له الامام او صورة علمه بتساوى
الخبرين عنده من ساير الوجوه فامره بالتخيير اوبالتوقف الذي
بناؤه عنده مبانى الجمع بين اخبار التوقف والتخيير واما تقديم بعض
المرجحات على بعض في تلك الاخبار وتاخيرها عن ذلك البعض
في بعض اخر فالمناص فيه تمكن المجتهد بعد بذل وسعه ان حصل كما يأتي
والا فالتخيير الذي يقتضيه العقل وتقييد تلك الاخبار حيث
انها باطلاقها على التخيير في صورة تعادل الخبرين ولو كانا وردا
في مقام العلاج واما ضعفها سندا فمنجبر بالعمل كما صرح به فحول
الفضول وما ذكر من عدم امكان العلم بالشهرة فمم وكذا عدم امكان
العلم بالسند وغيرها مما ذكره ولو سلم فالظن كاف كما ستعرف

مسئلة هل المدار في الترجيح على التعبد او الظن
وعلى الثاني هل يجب الاقتصار على المنصوص او لا بل يعم ما يكشف
عن الواقع من الظنون مطلقا وجوه المعتمد الثالث كما قال
وجعل بطلان الاولين ظاهرا وجعل الاول منهما عما يلزمه الاخبارية
مقال الذي يظهر منهم ان بناءهم على المرجحات المنصوصة وان
لم تفد الظن ووافقهم على ذلك الزمرة واستدل للثالث
بعد ان نسبه الى الاصوليين مطلقا ولو كانوا من العامة انهم
لا يخرجون عن المرجحات الظنية مطلقا بان ما دل على حجية خبر الواحد
من الاجماع والسيرة والكتاب لا يعم الا ما كان ظاهر الدلالة و
وان المدار

وان المدار في الخطاب لو لم يكن على الظهور للزم انهدام الشريعة والهرج والمرج
في الاحكام مع ان بناء جميع اللغات في خطاباتهم ليس الا عليه وقد
قال تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه على ان الشارع
لا يخلو اما ان يريد من الخطابات شيئا خاصا او لا بل اراد من كل
احد ما يفهمه باى وجه والثاني مزوره البطلان والاول لا طريق
اليه الا الظهور والا لزم الاغراء بالجهل والقبيح على الشارع
فلزم ان يكون المدار على الظن ولكن لا مطلقا بل على ظن المجتهد من
الامارة والخبر ثم قال ان الاخبار العلاجية وان ارتقت الى ما
يقرب الى اربعين الا انها مختلفة بانفسها جدا حيث قدم في
بعضها ما يخالف الاخر واختلف في المرجحات قلة وكثرة وفيه
شهادة على عدم الحصر وحكم في بعضها بالتخيير ابتداء وفي بعضها
بعد بعض المرجحات الى غير ذلك فلو ارتفع خلافها بانفسها
لزم الدور وان رجع الى الخارج وليس الا الظن ثم فلا حاجة اليها
مع انه لا قائل بالفصل ومع ذلك تلك الاخبار متروكة بينا
فان من يعتد به لم يلتفت اليها في الترجيح فلا تكون حجة مع ان
كثيرا منها ضعيف السند ومقبولة عمر بن حنظلة في الرجوع الى الحكام
لا تستلزم مقبوليته وكيف كان فيتعين حملها على وقايع خاصة
كان يعلم الامام ان اهل بلد السائل من العامة على وجه يكون نجاة
السائل على طريق خاص فاعلمه ثم قال ومن جميع ما ذكرنا في بطلان غير الثالث

لزم تعين العمل به لوقوع الاجماع قطعا على الخصال المخلص فيه جرح وهو اجماعي
كما يشف عن قول الحجة اذ عليه مدار الاحكام الدينية فلا يمكن خفاء مثله
عن جميع اهل الاسلام على ان كثرة تلطف نبينا واوصيائه على ال
الدين يقتضي التواتر ببطلان ما استقر بنا عليه لو لم يكن حقا انتهى
واقول ما افاده ره وان كان هو المختار الا ان بعض المواضع من كلماته
لا يخلو عن اجمال وبعضها لا يخلو عن كلام وذلك انا قد بينا في محله
ان ظهور الدلالة مما لا بد منه واما كون المدلول هو الحكم الواقعي ولو ظنا
كما ربما يظهر منه ره كغيره ولو في غير هذا المقام فغير لازم بل اللازم
كون المدلول مرادا من المخاطب اذ لو اريد منه غيره مع عدم دلالة
الكلام الا على مدلوله لزم الاغراء بالجهل وكذا في جانب الصدور
ايضا لا يلزم الظن به بل لو تعبدنا الشارع بالعمل بخبر العدل
لزمنا الاخذ به وان لم نظن صدوره وبالجملة الذي يلزم هو العلم
او الظن بان الشارع اراد من المخاطب هذا الشيء ورضي منه بالعمل
عليه واما الظن بانه صادر من الشارع وانه مطابق للواقع
فلا ثم قوله ره بان الاخبار العلاجية مختلفة فقد مر الكلام
في وجوه الاختلاف والجواب عنها واما قوله ره بانها متروكة بيننا
فمراده ره المتروكية بين الاكثرين على وجه الاقتصار عليها بخصوص
في الترجيح وعدم التعدي عنها كما ربما يشهد به تعليله فلا منافاة
ما مر منه ره في الاشارة السابقة حيث قال بل اخبارنا الامرة
بالترجيح

بالترجيح
في الجملة صدورها قطعي لو لم تكن متواترة ولا ما ذكره غيره من انها
منجبرة بالعمل كما مر وبالجملة فالاخبار الواردة في المقام مع تظافرها
بل تواترها معتبرة متلقاة بالقبول من حيث دلالتها على وجوب
الترجيح وعلى ان ما ترجح بواحد او اكثر من المرجحات المذكورة يقدم
على ما هو ادون منه ومن جهة دلالتها على ان المناط في الترجيح هو
قوة الظن بالصدور او بكونه مطابقا للمراد او الواقع نظرا الى
التعليلات الواردة فيها منها تعليله تقديم المجمع عليه بناء
على ان المراد به المشهور بانه لا ريب فيه فان اشتهار الخبر اى
معروفيته عند الكل او الجل لا يجعله قطعيا من جميع الجهات حتى يصير
مما لا ريب فيه اصلا فيكون المراد بنفي الريب فيه نفيه بالاضافة
الى الشاذ بمعنى ان المشهور لكونه اقوى في النظر وابعد عن
تطرق الاحتمالات الموهنة له بخلاف الشاذ المخالف له يكون
بمنزلة ما لا ريب فيه بالنسبة الى الشاذ فيجب تقديمه عند دوران
الامر بينهما للعلة المذكورة ومقتضى تعميم العلة المنصوصة
تقديم كل خبر يكون بالنسبة الى معارضه اقوى وابعد عن احتمال
مخالفته للواقع ويمكن ان يحاول له م فان المجمع عليه لا ريب فيه
اى العمل بالمشهور لا ريب فيه لان نفس المشهور لا ريب فيه
ويكون المراد ان بعد دوران الامر بعد تعين الاخذ بالمشهور
عملا خاليا عن الريب بخلاف الاخذ بالاخر فان فيه ريبا لاحتمال

المطلوب منه في الواقع هو الاخذ بالراجح وح فيجب ان يترك ما فيه ريب الى ما لا ريب فيه فيكون مدلول الخبر مطابقا لما ورد من قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك ويكون مقتضى تعميم العلة تعين الاخذ بكل ما يترجح على معارضه لان الاخذ به عمل لا ريب في جوازه بخلاف الاخذ بالاخر ومنها تعليلهم ع تقديم ما خالف العامة بان الحق او الرشد في خلافهم وان ما هم فيه ليسوا من الحنيفية في شيء فان هذه قضايا غالبية لا دائمية فيدل على وجوب الاخذ بما كان فيه امارات الرشاد وكان الى الحق اقرب وعن الباطل ابعد ولا ريب ان ما يترجح على معارضه بشيء من المرجحات يكون كذلك فيجب تقديمه بمقتضى التعليل وايضا الترجيح بالاصدقية كما في المقبولة وبالاوثقية كما في المرفوعة ليس الا لترجيح ما هو اقرب الى مطابقة الواقع في نظر الناظر من حيث انه اقرب من غير مدخلية خصوصية سبب وليسا كالاعدلية والافقهية يحتملان اعتبار الاقربية الحاصلة من السبب الخاص كما افاده بعض الاعلام قال وح فنقول اذا كان احد الراويين اضبط من الاخر مثلا يكون اوثق منه ويتعدى من صفات الراوي الى صفات الرواية الموجبة لاقربية صدورها لان الاصدقية والاوثقية لم تعتبر في الراوي الا من حيث حصول صفة الصدق والوثاقة في الرواية فاذا كان احد الخبرين منقولا باللفظ والاخر بالمعنى كان الاول اقرب الى الصدق واولى بالوثوق هذا وبالجملة فدلالة الاخبار ولو بعد انضمام

بعضها

بعضها الى بعض وبضميمة الكل بفتاوى الاصحاب على وجوب تقديم ما له مزية ترجحه على صاحبه من حيث جعلها اياه اقرب الى الصدق والصواب وابعد عن الكذب والارتياب سواء كانت المزية منصوصة ام لا مما لا ينبغي الريب فيه مضافا الى ما مر في اول البحث من الاجماعات وغيرها بقي الكلام بعد ما تبين بالعقل والاجماعات والاخبار بعد تعارض الخبرين يجب الاخذ باقويهما في انه لو فرض حصول الظن بالواقع من احد لمرة الاخبار الواردة في المسائل الفقهية واقتضى الظن الحاصل من خبر بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج خلافه فهل الترجيح للاول او الثاني وبعبارة اخرى اذا تعارض الظن بالحكم مع الظن بالدليل فهل يقدم الاول او الثاني ذهب في ق الى تقديم الاول لانه خاص والثاني عام يعني ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب مثلا على غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة ولان ما دل على حجية الظن بالحكم دليل قطعي عقلي كدليل الانسداد ونحوه وهو لا يخصص بالقطعي فضلا عن الظني وهو الخبر الوارد في العلاج مع ان لنا ان نقول ان الخبر الوارد في العلاج لا يفيد الظن ح اصلا لان المراد اختيار ما هو اقرب الى الواقع لانه ما هو اقرب الى الصدور فانه بمجرده لا يجدي لجواز الاسناد الى التقية ونحوها وذهب في الفصول الى تقديم الثاني لان مستند حجية الظن من انسداد باب العلم امر مشترك بين الاحكام الاصولية والفروعية وقضية ذلك جواز التعويل على الظن في الاحكام

الاصولية خاصة اذ مرجع الكلام في ذلك الى العلم بان الشارع قد كلفنا بالعمل بمؤدى ادلة خاصة وحيث لا سبيل لنا الى معرفة تلك الادلة بطريق وجب الاخذ فيه بالظن فلا يثبت بذلك الظن في الاحكام وهذا هو جوابه عن ثاني الوجوه المتقدمة واجاب عن اولها بان كلا من الظنين ظن خاص متعلق بحكم شرعي ومجرد كون دليل الثاني عاما غير قادح في مقاومته للاول بعد حصول الظن به في مورده كما هو المفروض الا ان يقال اذا كان هذا الظن اضعف من الظن الاول وهو لا يوجب ترجيح الظن الاول مطلقا وعن ثالثها بان المعتبر في باب التراجيح ما هو اقرب الى الواقع عند الشارع لا عند المجتهد يدل على ذلك عدم اعتداده بالقياس والاستحسان وان افاد الظن وشهادة الفاسقين وان افادت ظنا اقوى من شهادة العدلين فلا عبرة بما هو الاقرب عند المجتهد ما لم يثبت كونه اقرب عند الشارع مع انا نمنع انحصار الوجه في التراجيح فيما هو اقرب الى الواقع عند الشارع ايضا لجواز ان يكون هناك وجه اخر يقتضي الترجيح ايضا كما في تشريع الاصول الظاهرية في اظهر الوجهين انتهى ملخصا واقول ما ذكره في الجواب عن الاول والاخير متجه واما ما ذكره من مقتضى دليل الانسداد ففيه تفصيل موكول الى محله مسـ[illegible] اذ قد عرفت المرجحات المنصوصة وانه لا يجب الاقتصار عليها بل يتعدى عنها الى كل مزية توجب قوة احد الخبرين بالنسبة الى الاخر

قوة

قوة يعتد بها بحيث لو دار الامر بينهما لاختار العاقل ذا المزية على الخالي عنها لكونه اقرب عنده من حيث الصدور او من حيث المطابقة للواقع او لمراد الشارع فلنشر الان الى انواع المرجحات بقول مطلق ونفصل ما ينبغي التفصيل فيه منها من المنصوصة وغيرها فنقول ان المرجح اما داخلي وهو كل مزية لا تستقل بنفسها بل تكون متقومة بما فيه واما خارجي وهو ما يكون مستقلا بنفسه وان لم يكن هناك خبر سواء كان معتبرا كالكتاب او لا كالشهرة والداخلي اما يتعلق بالسند او بالمتن والخارجي ايضا اقسام سيأتي انش ومرجع هذه المرجحات كلها داخلية كانت او خارجية الى امرين الصدور والمضمون فان بعضها يوجب رجحان الخبر من حيث صدوره عن المعصوم ع وجعله اقرب الى الصدق وابعد من الكذب بحيث اذا دار الامر بين الحكم بصدوره عن المعصوم ع او صدور معارضه حكم بصدوره دون معارضه كالمرجحات السندية وجملة من المرجحات المتنية وغيرها وبعضها يوجب رجحان مضمون الخبر وكونه اقرب الى الواقع او الى ارادة الشارع وقد يقسم المرجح الداخلي الى ما يرجع الى الصدور والى ما يرجع الى جهة الصدور وكون الرواية قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه لتقية ونحوها والى ما يرجع الى المضمون كما لعله العاشر وفيه ان الوسط راجع الى الاخير فلا حاجة الى التثليث الا في اقسام كما لا اتجاه لتخصيص المقسم بالداخلي كما اشرنا اليه آنفا بقولنا ومرجع هذه

المرجحات الخ وقد يزاد على ما ذكرناه في المرجح الداخلي من كونه متعلقا اما بالسند
او بالمتن قسم ثالث وهو ما يتعلق بالمدلول كما في ق وفي الفصول وزاد على ما ذكرناه
امرين آخرين احدهما الترجيح بكيفية الرواية ولا بأس به وعد منه امورا منها
ترجيح الرواية بطريق المشافهة على الرواية بطريق المكاتبة ورواية من تحملها
نهارا على رواية من تحملها ليلا حيث يتطرق اليه احتمال الاشتباه ورواية
من رآه في زمان ومكان يشتد فيه التقية على من رآه في غيره وان كانتا
مخالفتين للعامة او موافقتين لهم لاحتمال الاتقاء في الاول وهو مجرد
القاء الخلاف بين الشيعة ليسلموا من فتنة العامة ورواية من تحملها
بقراءة الشيخ عليه على رواية من تحملها باجازته له ورواية من كان بناؤه
على رواية من كان سماعا لان الكلام مسوق لتفهيم السائل ورواية من تحملها
قريبا كما لو سمعها منذ ستة اشهر على رواية من تحملها بعيدا كما لو سمعها
منذ عشرين سنة والرواية التي كانت مسندة على ما كان مرسلا حيث يقول
مجتهدها كذا سيل من لا يرسل الا عن ثقة ومن لم يعد الترجيح بكيفية الرواية
نوعا على حده ادرج بعض المرجحات المذكورة كالاسناد على الارسال
في المرجحات السندية وبعضها الاخر لا بد ان يدرج في الترجيحات المتنية
كقراءة الشيخ على اجازته فان في ق جعلها من ترجيحات
المتن تقديم قراءة الشيخ على سماعه وكذا تقديمها على اجازته وثانيهما
الترجيح باعتبار تأخر الورود فاذا علم ان احدى الروايتين متقدمة
في الورود وتعينت العمل بالمتأخرة لانهما ان كانتا نبويتين او كانت المتقدمة

فيتعين التأمل

بنوية

نبوية كانت الثانية ناسخة او كاشفة عن ورود الناسخ فيتعين العمل بها
وان كانتا مرويتين عن الائمة الاطهار ع كان احديهما للتقية او الاتقاء
اذ لا نسخ فان كانت الاولى تعين العمل بالاخيرة وان كانت الاخيرة تعين العمل
بها ايضا من باب التقية او الاتقاء ولا يذهب عليك ان هذا انما تم اذا كانت
التقية او الاتقاء في العمل بها لا في ورودها لكن يكفي في الترجيح مجرد
الاحتمال مضافا الى ما ورد في بعض اخبار التعارض من الاخذ
بالاحدث وقد مر لكن يشكل هذا الترجيح بالنسبة الى زماننا
حيث لا تقية في العمل غالبا ولا ثمرة للاتقاء فالوجه عدم الاعتماد
على هذا الوجه بالنسبة الى اخبار الائمة ع ولهذا ترى ان معظم اصحابنا
لا يلتفتون اليه في مقام التعارض انتهى واقول ما ذكره ره من عدم الاعتماد
على هذا الوجه من الترجيح حسن لما اشار اليه ره فان ما ورد من الاخذ
بالاحدث بعد تسليم اعتباره لا يظن شموله لزمان الغيبة بل الظاهر
اختصاصه بزمان حضورهم ع بل لا يبعد دعوى اختصاصه بخصوص
المخاطبين والمامورين بذلك الحكم دون كل من وصل اليه وان كان
من اهل ذلك الزمان ايضا فان الحكم بان الواجب عليه هو الاخذ به
وترك ما لا نعلمه من الحكم السابق المعتبر وان لم يظن بشمول ذلك
الحكم الجديد له بل كان مظنونه الاختصاص بجماعة خاصة لمصلحة تقية
ونحوها تحكم بيّن سيما بالنسبة الى اهل زمان الغيبة الذين لا تكون الاخبار حجة عليهم
الا بعد بذل الوسع فيها سندا ودلالة وتعارضا وقد عرفت ان علاج التعارض ليس

بمجرد الوجوه المنصوصة تعبدا بل لا بد من الاخذ بما هو اقوى في النظر ومجرد تأخر الورود
مما لا يوجب قوة في امثال هذا الزمان ومن هنا ان كثيرا منهم لا يلتفتون الى هذا
الوجه كما سمعت ولا سيما الاواخر وقد صرح في ق في تعارض المفرد والقول
بان ما دل من الاخبار على الاخذ بالاحدث مردود او مؤول نعم جعله في
المناهج من المرجحات المعتبرة وحكى الترجيح به عن جماعة منهم الصدوق
في باب الرجل يوصي الى الرجلين حيث نقل خبرين مختلفين ثم قال ولو
صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بالاخير كما امر به الصادق ع
هذا ونذكر جملة مما اشرنا اليه من المرجحات المتعلقة بالسند
والمتن فنقول اما ما يتعلق بالسند فهو امور ككون راوي احدهما اعدل
او اضبط او افقه او نحوها مما له مدخلية في زيادة الاعتماد على خبره
وككون العدالة في احدهما مظنونة بالظن الاقوى وفي الاخر بالاضعف
او ثابتة في احدهما بالاختبار او بتزكية العدلين او بتزكية الاوثق
وفي الاخر بما دونه وككون احدهما عالما بالعربية دون الاخر لانه
اقرب الى معرفة المقصود وابعد من الزلل وترجيح الجاهل بانه
يبالغ في الحفظ خوفا من جهله ضعيف مع ان المبالغة في الحفظ مرجح
اخر لا ملازمة له مع الجهل والكلام في كل مرجح مع عدمه لا مع مرجح
اخر وككون احد الخبرين عالي السند فانه ابعد من تطرق الكذب
والسهو ونحوهما والقول بكونه مرجوحا من جهة انه نادر سيما ان بلغ
في قلة الوسائط الى حد الشذوذ مدفوع بمنع الندرة اذ المراد بالعالي

بكون

ما يكون كذلك بالنسبة الى معارضه وهو كثير جدا ولو سلم فالمرجوحية
من جهة الندرة لا ينافي رجحان العلو من حيث هو والحيثية في جميع المرجحات
معتبرة وبه ينقدح ما يورد ايضا من ان ارجحية العالي انما هي اذا اتحد
رواة الخبرين او تساووا في الصفات اما اذا تعددت وكانت صفات
الاكثر اكثر فلا وككون احدهما اقرب الى طريقة الامامية او اكثر مخالطة للعلماء
الذين يجالسهم فيكون ابعد من الزلل كالمحدثين وككونه من اكابر الصحابة
وكونه صحيح العقل في جميع الاحوال او صحيح البدن او صحيح البصر الى غير ذلك
مما يوجب قوة الظن واما ما يتعلق بالمتن فهو اما من غير جهة الدلالة
او من جهتها والاول امور منها كون احد الخبرين منقولا باللفظ والاخر
بالمعنى فان الاول يقدم على الثاني لانه ابعد من الزلل ومنها كون
احدهما فصيحا والاخر ركيكا فيقدم الاول اجماعا كما عن النهاية ق
لان الركيك نادر جدا وهل يقدم الافصح على الفصيح اقوال اجودها
ثالثها وهو التفصيل بين ما اذا كان الافصح بحيث يظن اختصاصه
باهل البيت عليهم السلم وعدم صدوره عن غيرهم فيقدم لظن الاختصاص
وبين ما لم يكن كذلك فلا يجب تقديمه لعدم كون الفصيح بعيدا عن كلامهم
ولا الافصح اقرب اليه في مقام بيان الاحكام الشرعية فلا يظن بكون الافصح
منهم دون الفصيح ومنها ان يكون احد الخبرين فيه اضطراب دون
الاخر كجملة من اخبار عمار فيقدم الثاني لقوة الظن بصدوره دون
الاخر كغيره من المرجحات المتقدمة فان كلها مما يقوي الظن بالصدور

كالمرجحات السندية وأما الثاني أعني المرجحات من جهة الدلالة فهو قسمان أحدهما
أن يكون المرجح بحيث يوجب صرف الخبر الآخر عن ظاهره بالانتفاء الأول
فيجمع بينهما بذلك وسنذكره في عشرة عليحدة إن شاء الله لما فيه من طول الكلام
وثانيهما أن لا يكون كذلك بل يكون المرجح موجبا للعمل بما فيه الرجحان وطرح
الآخر بالكلية وله صور كثيرة منها أن يكون الدلالة في أحد الخبرين بالحقيقة
وفي الآخر بالمجاز فيقدم الأول لأن دلالة الحقيقة أظهر وأقوى ولتوقف
المجاز على الوضع والنقل في قول والقرينة وكثرة المتوقف عليه
يوجب زيادة الضعف والخفاء كذا أفيد ولا يخلو عن تأمل كما يظهر مما ذكره في ترجيح
الحقيقة فإن المجاز مع القرينة ليس أضعف دلالة من الحقيقة وأخفى منها
فإن القوة والظهور كما يكون بالوضع يكون بالقرينة وتوقف المجاز
على أمور كثيرة لا يقدح إذ المفروض تحقق تلك الأمور وإلا لم يحصل
الدلالة وكأنه لذا منع في النهاية تقديم الحقيقة كما نقل عنه وعن قوم
أيضا وإن كان ما نقل عنهم في الاستدلال من أن المجاز الراجح أظهر
من الحقيقة المرجوحة ضعيفا جدا إذ لم يكن الكلام في المجاز الراجح
والحقيقة المرجوحة ورجحان الأول على الثاني لا يوجب رجحان مطلق
المجاز على مطلق الحقيقة ولا تكافؤهما إلا أن غلبة المجاز في الخلاف شعار
ولو سلم لا يقتضي الغلبة مطلقا وبالجملة نحن نقول إن المجاز بعد
تحققه وظهور دلالته لا نسلم رجحان الحقيقة عليه بل هما متكافئان
ولا يكفي في تقديم أحدهما على الآخر كونه حقيقة ورجحانه بل لا بد من مزيد على

وذلك

ذلك ومنها أن تكون الدلالة في أحدهما مؤكدة بحلف أو غيره وفي الآخر
خالية عن التأكيد أو كان أحدهما مشتملا على التعليل دون الآخر
فإن الأول في كل منهما يقدم على مقابله لقوة الدلالة في المؤكد وكونه
أبعد من التقية ولأن المشتمل على التعليل من جهة تعدد الدلالة
يكون أقوى ومنها أن تكون الحقيقة في أحدهما أشهر من الحقيقة في الآخر
والمجاز في أحدهما أقرب إلى الحقيقة أو أشهر من المجاز في الآخر
أو العلاقة في أحدهما أقوى أو أظهر أو أشيع أو كون القرينة في أحدهما
أقوى أو أظهر إلى غير ذلك من المرجحات الكثيرة التي ذكرها في كتب
ولا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما في بعضها من منع أو مناقشة والعجب
منه أنه قال من المرجحات ما يكون باعتبار المتن وعلى حجيته الاتفاق
ولا يتوقف اعتبارها على القول بحجية الظن على الإطلاق بل هو من باب
الظن في الدلالة وهو مما لا يختلف فيه أحد من علماء الإسلام ومدار العلم
عليه ثم عد من تلك المرجحات التي جعلها من باب الظن في الدلالة وادعى
الاتفاق على حجيته ترجيح النقل باللفظ والفصاحة وعدم الاضطراب
وغير ذلك مما مر وعد منها أيضا قراءة الشيخ بالنسبة إلى سماعه
والجزم بالسماع عن المعصوم بالنسبة إلى ما يحتمله بغيره وعد منها أيضا مرجحات
الدلالة التي يوجب بعضها طرح أحد الخبرين كما مر وبعضها تأويله كما
يأتي من غير تفرقة بينهما وما ادعاه من أن الظن بالدلالة
المتفق على حجيته فإنما يسلم فيما يتعلق بمدلول اللفظ أو بالمراد منه وأما

الظن المتعلق برجحان أحد الخبرين على الآخر لقوة دلالته فلا ولو سلم نخرج
المرجحات المبنية التي لا تعلق لها بالدلالة كالنقل باللفظ والفصاحة
وغيرهما عن ذلك مما لا ينبغي التأمل فيه فإنها من مرجحات صدور أحد الخبرين
بالنسبة إلى الآخر كما أن ما مر من مرجحات الدلالة أيضا بعضها ما يرجح الصدور
وبعضها ما يرجح المضمون ككون مضمون الخبر أقرب إلى الواقع وأبعد من
التقية ونحوها شيء مما أشرنا إليه من مرجحات
الدلالة التي بها يجمع بين الخبرين وهو قسمان أحدهما أن يكون أحد
الخبرين نصا والآخر ظاهرا والثاني أن يكون أحدهما ظاهرا والآخر
أظهر والكلام في الأخير يأتي في المشرعة الآتية إن شاء الله وأما الأول فنعمل
فيه بالنص ويرجع الظاهر إليه وإن كان موافقا للكتاب والسنة المتواترة
أو المشهورة أو كانت رواته أعدل وأوثق لأن موافقة المذكورات لا تجعله
أعلى من الكتاب وقد تقرر تخصيصه بخبر الواحد فلا يلاحظ شيء من المرجحات
هنا ووجهه أنه لا تعارض بينهما في الحقيقة بل يحمل الظاهر على النص كحمل العام
على الخاص من الجمع العرفي المعتبر المندرج تحت قولهم إن في كلامنا منسوخا
محكما ومتشابها فردوا متشابهها إلى محكمها ونحوه من الأخبار ولأنه
في مورد السؤال عن علاج المتعارضين لظهوره فيما إذا تحير السائل
فيهما ولم يظهر له المراد من نفس اجتماعهما واقترانهما وهذا هو المحكي
عن ظاهرهم في الأصول وطريقتهم في الفروع نعم عن ظاهر الشيخ في الاستبصار
وموضع من العدة أن الترجيح بالمرجحات يلاحظ بين النص والظاهر وكان

ذكره

ما اختاره في مسألة من زاد ركعة في صلاته حيث حمل ما ورد في صحة الصلاة
من جلس في الرابعة بقدر التشهد على التقية وعمل على عمومات
إبطال الزيادة مبنيا على ما ذكر من ملاحظة المرجحات ويمكن أن
يكون مبنيا على استفادة التقية من قرائن أخر غير موافقة مذهب
العامة وربما يلوح ملاحظة المرجحات من قائل حيث إنه قال في باب
بناء العام على الخاص بعد الحكم بوجوب البناء قد يستشكل بأن
الأخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة أو موافق
للكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب
أو المخالف للعامة أو نحو ذلك وفيه أن البحث منعقد لملاحظة العام
والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر إلى المرجحات الخارجية
إذ قد يصير التجوز في الخاص أولى من التخصيص في العام من جهة مرجح
خارجي وهو خارج عن المتنازع انتهى وعن بعض المحدثين إنكار
حمل الخبر الظاهر في الوجوب أو التحريم على الاستحباب أو الكراهة
لمعارضة خبر الرخصة زاعما أنه طريق جمع لا إشارة إليه في أخبار
الباب لكن هذا الجملة خلاف مقتضى الدليل إذ الأصل في الخبرين الصدق
والصدور فيفرضان كالمتواترين ولذا لا يطرح الخبر الواحد الخاص
بمعارضة العام المتواتر وإن شئت قلت إن مرجع التعارض
بين النص والظاهر إلى التعارض بين أصالة الحقيقة في الظاهر
ودليل حجية النص من المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل هذا إذا كان ما

خارج
بعض الاعلام قائلا وقد تلخص مما ذكرناه ان تقديم النص على الظاهر
عن مسئلة الترجيح بحسب الدلالة اذ الظاهر لا يعارض النص حتى يرجح
النص عليه نعم النص الظني السند يعارضه دليل سنده لدليل حجية
الظهور لكنه حاكم على دليل اعتبار الظاهر فينحصر الترجيح بحسب الدلالة
في تعارض الظاهر والاظهر نظرا الى احتمال خلاف الظاهر في كل منهما بملاحظة
نفسه غاية الامر يرجح الاظهر انتهى وهو حسن ثم قال ولا فرق في الظاهر
والنص بين العام والخاص المطلقين اذا فرض عدم احتماله في الخاص يبقى معه
ظهور العام لئلا يدخل في تعارض الظاهرين او تعارض الظاهر والاظهر وبين
مثل صيغة الوجوب مع دليل نفي البأس عن الترك لان العبرة بوجود احتمال
في احد الدليلين لا يحتمل ذلك في الاخر وان كان ذلك الاحتمال بعيدا في الغاية
لان مقتضى الجمع بين العام والخاص بعينه موجود فيه وما مر عن بعض المحدثين
فقد عرفت ما فيه ايضا وقد ظهر من بعض الفرق بين العام والخاص والظاهر
في الوجوب والنص في الاستحباب وما يتلوهما في قرب التوجيه وبين غيرهما مما كان
تاويل الظاهر فيه بعيدا حيث قال البعد في الاشكال عن الجمع بين العام والخاص
والظاهر في الوجوب والنص في الاستحباب انما يشكل الجمع في مثل ما اذا دل
الدليل على ان القبلة او مس باطن الفرج لا ينقض الوضوء ودل دليل اخر
على ان الوضوء يعاد منهما ولكنا بان الحكم بعدم وجوب الوضوء في المقام
مستند الى النص المذكور واما الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر لان
تاويل كلامهم لم يثبت حجيته الا اذا فهم من الخارج ارادته [illegible]

وحينئذ

الى مستند شرعي ومجرد اولوية الجمع غير صالح وفيه ان ما دل على وجوب الجمع
بين العام والخاص جار بعينه فيما نحن فيه وليس الوجه في الجمع تسيوع التخصيص بل الدوام
على احتمال موجود في احد الدليلين مفقود في الاخر مع ان حمل ما هو ظاهر
في وجوب الامارة على الاستحباب ايضا شايع على ما اعترف به وليت شعري
ما الذي اراد بقوله لان تاويل كلامهم الخ فانه ان بنى على طرح ما دل على وجوب
اعادة الوضوء وعدم البناء على انه كلامهم حتى يمنع من تاويله الا بدليل
فهو طرح للسند فرارا عن التاويل وهو غير معقول وان بنى على عدم طرحه
وعلى التعبد بصدوره ثم حمله على التقية فهو اشد قربا من الاول اذ لا دليل
على وجوب التعبد بخبر يتعين حمله على التقية على تقدير الصدور بل لا معنى
للتعبد به اذ لا اثر في العمل يترتب عليه وبالجملة الخبر الظني اذا دار الامر
بين طرح سنده وتاويله فلا شك في ان المتعين تاويله ولا معنى لطرحه او الحكم
بصدوره تقية فرارا عن تاويله انتهى ما افيد في المقام فيما اذا كان احد
المتعارضين نصا والاخر ظاهرا واما اذا كان كلاهما ظاهرين فلا يخلو اما ان يكون
لاحدهما مزية على الاخر في الظهور ام لا والاول هو تعارض الظاهر والاظهر
الذي يأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى واما الثاني وهو تعارض الظاهرين
فمحصل ما افيد فيه انه لا يتصور القول بالجمع بينهما اذ لو قيل بذلك ما
حكم بصدورهما جميعا والتعبد بكليهما لم يترتب عليه العمل بكليهما ولو في
الجملة اما من باب عروض الاجمال لهما بسبب ان اصالة الحقيقة في كل منهما مع العلم
بارادة خلاف الظاهر من احدهما يوجب تساقط الظهورين واجمال الخبرين
وح فيرجع الى الاصل الموافق لاحدهما ان كان والا فالحكم بالتخيير من جهة العقل

بناء على القول به في دوران الامر بين احتمالين مخالفين للاصل كالوجوب
والحرمة واما من باب التخيير في الاخذ باحد من اصالتي الحقيقة على اضعف
الوجهين في حكم تعارض الاصول اذا تكافئت وعلى كل تقدير يجب طرح
احدهما فلم يترتب ثمرة على الحكم بصدور الخبرين والتعبد بكليهما مع
ان الظاهر صدق التعارض عرفا ودخول هذا القسم في الاخبار العلاجية
الامرة بالرجوع الى المرجحات وهذا هو المتعين ولذا استقرت طريقة
العلماء على ملاحظة المرجحات السندية في مثل ذلك الا ان اللازم من
هذا وجوب التخيير عند فقد المرجحات كما هو صريح تلك الاخبار مع ان
الظاهر من سيرة العلماء عدا الشيخ في العدة والاستبصار في مقام الاستنباط
التوقف والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما الا ان يقال ان هذا من
باب الترجيح بالاصل فيعملون بمطابقة الاصل منهما الا بالاصل المطابق
لاحدهما ومع مخالفتهما للاصل فاللازم التخيير على كل تقدير غاية الامر
ان التخيير شرعي ان قلنا بالدخول في عموم الاخبار والا فعقلي وقد يفصل
المسئلة بين ما اذا كان لكل من المتعارضين مورد سليم عن التعارض
كما في العامين من وجه وبين ما لم يكن كذلك كقوله اغتسل للجمعة الظاهر في الوجوب
وقوله ينبغي غسل الجمعة الظاهر في الاستحباب فيعمل بالمرجحات في الثاني
ويطرح الخبر المرجوح راسا بخلاف الاول اذ العامل بالراجح يوجب
طرح الخبر المرجوح في مادة الافتراق ولا وجه له والاقتصار في
الترجيح على خصوص مادة الاجتماع التي هي محل المعارضة وطرح المرجوح
بالنسبة اليها مع العمل به في مادة الافتراق بعيد عن ظاهر الاخبار العلاجية

ولكن

الا ان يقال ان هذا من باب الترجيح بالاصل فيعملون بمطابق الاصل منهما لا بالاصل المطابق لاحدهما ح

ولكن هذا البعد انما هو من جهة ان بناء العرف في العمل بالاخبار من جهة
الظن بالصدور فلا يمكن التبعيض واما اذا تعبدنا الشارع فلا مانع
من التعبد ببعض مضمونه دون بعض وكيف كان فاهمال المرجحات
في تعارض الظاهرين ولو بالنسبة الى العامين من وجه غير حسن وانما
يحسن فيما اذا كان احد الخبرين بنفسه قرينة على ارادة خلاف الظاهر
من الاخر كما مر [illegible] في بيان القسم الثاني من
مرجحات الدلالة الذي وعدناه وهو ما كان اختلاف الخبرين
فيه بكون احدهما ظاهرا والاخر اظهر وحكمه حكم ما مر في القسم الاول
الذي كان احد الخبرين فيه نصا والاخر ظاهرا في انه لا يلاحظ شيء من
المرجحات هنا ايضا بل يحمل الظاهر على الاظهر ويكون من الجمع المعتبر
عرفا وذلك لان دليل حجية الاظهر يجعله قرينة صارفة عن ارادة الظاهر
ولا يمكن طرحه لاجل اصالة الظهور ولا طرح ظهوره لظهور الظاهر
فتعين العمل به وتاويل الظاهر كما صرح به بعض الاعلام قائلا والفرق
بين هذا القسم والقسم الاول ان التعبد بصدور النص لا يمكن
الا بكونه صارفا عن الظاهر ولا معنى له غير هذا فلا تعارض في الحقيقة
بخلاف الاظهر والظاهر فان التعارض هنا موجود والتعبد بصدور
الاظهر يمكن بابقاء الظاهر على حاله وصرف الاظهر اليه لان كلا من
الظهورين مستند الى اصالة الحقيقة الا ان العرف يرجحون احد
على الاخر ثم ان الاظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من
جهة القرائن الخاصة وقد تكون بملاحظة نوعهما وقد تكون بملا

بعد ورود الخبر الجامع للشرائط

الصنف والاول لا يدخل تحت ضابطة واما الاخيران فلهما صور اولها ان يتعارض
ظهور احد الخبرين في استمرار الحكم اي في العموم الازماني مع ظهور الاخر في العموم
الافرادي فيقدم الظهور الاول ويعبر عنه بان التخصيص اولى من النسخ وذلك
لشيوع التخصيص وندرة النسخ ولكن احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود
الخاص بعد حضور وقت العام كما ان احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ
بعد الحضور فالخاص الوارد بعد حضور العمل بالعام يتعين فيه النسخ واحتمال
كونه كاشفا عن قرينة كانت مع العام واختفت خلاف الاصل نعم ان قام
دليل على عدم النسخ هنا وجب المصير الى التخصيص ولكن لا بد من التزام اختفاء
القرينة هنا او تاخير البيان عن وقت الحاجة وربما يستوجه الثاني في المخصصات
الواردة في كلام الائمة ع مع كون العام في كلام النبي ص او الامام المتقدم
لبعد الاول بل استحالته عادة لعموم البلوى بها علما وعملا مع امكان دعوى
العلم بعدم علم اهل العصر المتقدم وعلمهم بها بل المعلوم جهلهم بها فيقال بجواز
الخطاب بالعام مع ارادة الخصوص منه من غير بيان ولا قبح فيه بعد فرض
المصلحة ولا يخفى بعده ايضا جدا بل الاوجه انهم ع بينوا في كل زمان ما هو تكليف اهل ذلك الزمان
فمن خوطب بالعموم كان هو تكليفه لا الخصوص وانما الخصوص هو تكليف من القي
الخاص اليه ومحل تفصيل هذا المرام هو مبحث الخاص والعام ومن صوره ان يتعارض
ظهور الاستمرار مع الظهورات الاخر غير ما مر فيدور الامر بين النسخ وارتكاب
خلاف ظاهر اخر والمعروف ترجيح الحمل على النسخ لغلبتها بالنسبة اليه
وقد يستدل عليه ايضا بقولهم ع حلال محمد ص حلال الى يوم القيمة وحرامه
حرام الى يوم القيمة وقد بينا فيه بما لا يخلو عن تامل واما التمسك باستصحاب

عدم

عدم النسخ فهو ضعيف اذ الكلام في ترجيح احد المتعارضين بما هو من
الظهور والغلبة لا بملاحظة الاصول العملية ومنها ان يتعارض اطلاق
احد الخبرين مع عموم الاخر فيدور الامر بين تقييد المطلق وتخصيص العام
والاول ارجح بناء على كون المقيد حقيقة كما عن سلطان العلماء لان المطلق
دليل تعليقي والعام دليل تنجيزي فان الحكم بالاطلاق من حيث عدم
البيان وليس اللفظ بنفسه مقتضيا للاطلاق بل عدم البيان جزء
من المقتضي بخلاف العام فانه بنفسه مقتض للعموم والتخصيص مانع عن
عمومه فاذا دفعنا المانع بالاصل ثبت العموم ووقع بيانا لتقييد
المطلق وارتفع مقتضي الاطلاق واما على القول بكونه مجازا فيعلل
بانه اغلب من التخصيص وفيه منع ومنها ان يتعارض العموم مع سائر
الظواهر غير الاطلاق فيقدم التخصيص لشيوعه بالنسبة الى غيره ولكنه
في بعض المواضع محل منع كما اذا دار الامر بين تخصيص العام وصرف الامر
او النهي الى الاستحباب او الكراهة ومنها ان يتعارض مفهوم احد الخبرين
مع منطوق الاخر فيدور الامر بين رفع اليد عن المفهوم وبين
دفعها عن المنطوق والاول اولى لضعف المفهوم بالنسبة الى المنطوق
وكثرة تخلفه والخلاف في حجيته ومنها ان يتعارض مفهوم مع مفهوم
فيوخذ بالاقوى فيقدم مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة ومفهوم
الغاية على الشرط وهو على الصفة ولك ادراج هذا في التعارض
الصنفي ومثله ما اذا كانت الدلالة في احد الخبرين بالمطابقة وفي
الاخر بالتضمن او الالتزام فان الاول اقوى دلالة فيوخذ به ويترك

من الثاني المدلول التضمني او الالتزامي المنافي للاول ويوخذ بغيره وبذلك
قد جمع بينهما حيث لم يطرح الثاني بالكلية كما فيما سبق من تعارض المفهوم مع
المنطوق والمفهوم حيث اخذ من احد الخبرين بتمام مدلوله ومن الاخر بمنطوقه
فقط دون مفهومه ومن صوره ثانيها ان يتعارض عمومان احدهما اقوى
من الاخر اما بنفسه كان يكون جمعا محلى باللام او نكرة منفية والاخر مفردا
محلى على القول بعمومه واما بملاحظة المقام كان يكون احدهما مسوقا
لبيان ضابط كلي دون الاخر فان دار الامر بين طرح الاول او الثاني
كان طرح ثانيهما اولى لكون الاول اقوى وارجح بالنسبة اليه كما انه لو دار
بين تخصيص الاول او الثاني كان تخصيص الثاني اولى لضعف عمومه بالنسبة
الى الاول فيكون رفع اليد عن عمومه اسهل وهذا الشق مثال لما نحن فيه
من الجمع بين الخبرين واما الشق الاول فهو طرح لاحدهما ويكون مندرجا
تحت ما مر من مرجحات الدلالة التي توجب الاخذ بالراجح وطرح المرجوح
هذا ومنها ان يدور الامر بين تخصيصين يكون احدهما تخصيصا
للاكثر دون الاخر فيكون الاخر اولى لمرجوحية تخصيص الاكثر
ومنها ان يدور الامر بين ارتكاب مجاز في هذا الخبر او ذاك
ولكن يكون المجاز في احدهما اظهر لكونه اشيع او اقرب الى الحقيقة
فانه يقدم على الاخر ويجمع بينهما حيث يتجوز في احدهما ويبقى
الاخر على حقيقته واما اذا فرض كون كل من الخبرين مجازا البتة الا
انه كان احد المجازين اقرب من الاخر فاخذ بالاقرب لم يكن ذلك
جمعا بين الخبرين بل كان طرحا لاحدهما كما مر هذا ثم ان كل ما ذكر هنا وسابقا

من تقديم

من تقديم النص والاظهر على الظاهر واضح فيما اذا كان التعارض بين دليلين
فقط واما اذا كان بين ازيد منهما فلا بد فيه من زيادة نظر وتامل اذ قد
يختلف حال المتعارضين بعد ملاحظة الثالث معهما فتنقلب النسبة
التي كانت بينهما كالعموم من وجه الى غيرها كالعموم المطلق او بالعكس او
الى التباين وقد لا يختلف فان لم يختلف كان حكم الازيد حكم الاثنين فان
كانت النسبة عموما من وجه وجب الرجوع الى المرجحات كما لو قال يجب اكرام
العلماء ويحرم اكرام الفساق ويستحب اكرام الشعراء فيتعارض
الثلاثة في العالم الفاسق الشاعر الذي هو مادة الاجتماع ولا بد
فيه من الرجوع الى مرجح خارجي كما في تعارض الاثنين منهما وان كانت
النسبة عموما مطلقا فان لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما خصص
بهما نحو يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام فساقهم ويستحب اكرام
نحاتهم وان لزم محذور نحو يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام فساقهم
ويستحب اكرام عدولهم حيث ان تخصيص العام بهما يوجب الاستغراق
وباحدهما ترجيحا بلا مرجح كان حكمه حكم المتباينين اذ مجموع
الخاصين مباين للعام وقد يتوهم ان احد المخصصين ان كان اجماعا
ونحوه يلاحظ العام بعد التخصيص به مع الخاص الاخر فاذا ورد
اكرم العلماء ودل دليل على عدم وجوب اكرام فساقهم وورد ايضا
لا تكرم النحاة كانت النسبة على هذا بينه وبين العام المخرج منه
الفساق عموما من وجه ولو كان وجه الفرق ان المخصص المذكور يكون
كالمتصل مثل الاستثناء والشرط والصفة وغيرها فالعام مستعمل فيما عدا المخرج

والتعارض انما هو بين تمام المنطوقين لفظا كل من الدليلين لا بين ما وضع له
وان علم عدم استعماله فيه وهو غير بعيد والايراد عليه بان العام المخصص
بالاجماع ونحوه مجاز مردد بين تمام الباقي وبعضه لان المخصص المذكور
قرينة صارفة عن العموم لا معينة لتمام الباقي واصالة عدم مخصص اخر
في المقام غير جارية مع وجود المخصص اللفظي وذلك بخلاف المخصص المتصل
اللفظي فان الكلام هناك ظاهر في تمام الباقي ظهورا مستندا الى الوضع
التركيبي او الى القرينة مدفوع بانه لا فرق في نظر العقل ولا في فهم
العرف بين ان يقول اكرم العلماء الا الفساق او ان لم يكونوا فساقا و
ان يقول اكرم العلماء وعلمنا باجماع او عقل ان الفساق خارجون
فان الكلام بعد اخراج الفساق ظاهر في تمام الباقي سواء كان
المخرج للفساق لفظا او غيره واصالة عدم مخصص اخر جارية في المقام
ووجود مخصص لفظي لا يمنع عن جريانها والا لم تجر في صورة كون المخصص
لفظيا منفصلا والحاصل انا لا نجد فرقا بين المخصص اللفظي المتصل وبين ما كان
المخصص اجماعا او عقلا في انه يلاحظ في كل منهما تمام الباقي بعد ذلك
التخصيص مع المخصص الاخر ثم بما عرفت من ان العام المخصص بالمنفصل لا
ما يراد منه بعد ذلك التخصيص مع المخصص الاخر ظهر ان ما المنقول عن غير
واحد من الاواخر من ان النسبة بين ما ورد في العارية من الاخبار
المختلفة حيث ورد في بعضها انه ليس على مستعير عارية ضمان وفي بعضها
كذلك ما استثنى الدنانير وفي بعضها ما استثناء الدراهم وفي بعضها ما استثنى
مطلق الذهب والفضة عموم من وجه بعد ان الخبرين الثاني والثالث بعد كونهما مخصصين

واحد

ويكون
واحد مؤداه ان لا ضمان في العارية الا في الدراهم او الدنانير
النسبة بينهما وبين قوله لا ضمان في العارية الا في الذهب والفضة
اي بين العقد السلبي في الاول والعقد الايجابي في الثاني عموما من
وجه اذ محصل الاول انه لا ضمان في غير الدرهم والدينار وان كان
ذهبا او فضة كالخاتم ومحصل الثاني ان الضمان ثابت في الذهب
والفضة وان كان غير دينار ودرهم كالمذكور ايضا وهو مادة اجتماعهما
وان ما ذكره بعض من ان تخصيص العموم بالدرهم والدينار لا ينافي
تخصيصه ايضا بمطلق الذهب والفضة غير سديد وقد اطال الكلام في المسالك
هنا بما لا يخلو مواضع منه من النظر ثم بعد كون النسبة عموما من وجه قد
يرجح جنس الدينار والدرهم بانه عام وجنس الذهب والفضة مطلق فينعقد ان
بالمسكوك اذ المحصل ان الحصر في كل من جنسي الدينار والدرهم موهون
من حيث انتقاضه كل من الخبرين باحدهما فيجب اخراج الاخر عن عمومه وهو
يوجب الوهن في الحصر مع ان تقييد الذهب والفضة بالنقدين
بعيد جدا اذ الغالب استعارة المصوغ دون النقدين هذا ولكن
النسبة بين المتعارضات مختلفة فان كان فيها ما يقدم على بعض اخر
منها اما لاجل الدلالة كما في النص والظاهر او الظاهر والاظهر واما لاجل
مرجح اخر قدم ما حقه التقديم ثم لاحظ النسبة مع باقي المتعارضات
فقد تنقلب النسبة وقد يحدث الترجيح كما اذا ورد اكرم العلماء
ولا تكرم فساقهم ويستحب اكرام العدول فانه اذا خص العلماء
بعدولهم يصير اخص مطلقا من العدول فيخصص العدول بغيرهم

التقييد اولى من التخصيص ولكنه مشكل

والسر في ذلك واضح اذ لولا الترتيب في العلاج لزم الغاء النص او طرح الظاهر
المنافي له كما صرح به بعض الاعلام وقد مثل بعض بامثال اخر ايضا للمقام ثم قال
والغرض من اطالة الكلام في ذلك التنبيه على وجوب التامل في علاج
الدلالة عند التعارض لانا قد عثرنا في كتب الاستدلال على بعض الزلات
والله مقيل العثرات واولى التنبيه في محله فان المعارضات المختلفة
مما لا بد فيها من تامل تام جدا لوقوع الاشتباه فيها كثيرا والله
ولي التوفيق ـــش عشر المرجح الخارجي قسمان احدهما
ما يكون معتبرا بنفسه ولو لم يكن هناك خبر ويأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى و[ثانيهما]
ما لا يكون كذلك وهو امور منها مخالفة العامة فانها توجب رجحان
الخبر المخالف لهم على ما يوافقهم كما نطقت به المستفيضة ويدل الترجيح
بذلك لمحض التعبد كما هو ظاهر جملة من الاخبار التي لم يعلل التقديم فيها
بشيء او لمحض حسن المخالفة كما هو ظاهر بعض اخر كمرسلة داود بن الحصين
ان من وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا في قول او عمل فليس منا
ولا نحن منه او لان الحق والرشد في خلافهم كما هو صريح كثير من
الاخبار المعللة بذلك او لانه خال عن التقية بخلاف الموافق للعامة
فانه صادر تقية كما يدل عليه قوله في رواية ما سمعته مني يشبه قول
الناس ففيه التقية وما سمعته مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه وجوه
اقربها الثالث للاخبار الكثيرة والتعبد بعيد جدا سيما بعد ورود
التعليلات المصرحة المبنية والظاهرة في حسن المخالفة المستفاد من مرسلة
ونحوها ايضا وجهها ذلك كما يشهد به التعليل في رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما انتم

والله

الحنفية
والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فانهم ليسوا من
على شيء ولكن قد تشكل هذه الرواية ونحوها بانها بظاهرها مخالفة للواقع
فلا بد من حملها على ارادة المبالغة نظرا الى مخالفتهم كثيرا بل كان
همهم ذلك وقد حكي عن ابي حنيفة انه قال خالفت جعفرا في كل ما يقول
الا اني لا ادري انه يغمض عينيه في الركوع والسجود او يفتحهما وقد يحمل ما
من رواية التقية ايضا بان المراد من مشابهة احد الخبرين بقول
الناس كونه متفرعا على قواعدهم الباطلة مثل تجويز الخطاء على المعصومين
من الانبياء والائمة عمدا او سهوا والجبر والتفويض ونحو ذلك
وهو غير بعيد وقد اطلق المشابهة على هذا المعنى في بعض اخبار
العرض على الكتاب والسنة حيث قال فان اشبههما فهو حق وان
لم يشبههما فهو باطل وعليه فهذه امارة لصدق الخبر مط وان لم يكن
له معارض وان لم يحمل على هذا فلا بد من حمله على الغلبة ايضا و
لان موافقة الخبر لهم انما يكون لمجرد التقية اذا كان حكمهم مخالفا للواقع
وليس جميع احكامهم كذلك في الظاهر بل كثيرا ما يوافقوننا في الاحكام
وان كانت مخالفتهم كثيرة ايضا ومع ذلك في الخبر الموافق لهم يكون احتمال
او مظنة ان يكون صدوره لا لبيان الواقع بل لاجل مجرد التقية عنهم
وحفظ شيعتهم عن اذاهم وهذا الاحتمال بعيد في الخبر المخالف لهم فيكون
في الموافق هذه الريبة دون المخالف فانه خال عنها ويكون له بذلك
مزية ورجحان على معارضه كما في الخبر الشاذ دون المشهور وقد بينا
وجوب الاخذ بالراجح وبالجملة في تقديم الخبر المخالف ليس مجرد التعبد بل

المناط

يجان يكون مضمونه اقرب الى الحق وابعد عن الباطل كما يفصح عنه الاخبار المحكية
وما هو المشهور من الحمل على التقية ايضا راجع الى ذلك الا ان يكون وجها مغايرا
له كما قد يقال كان حسن المخالفة ايضا كذلك والحاصل ان الظاهر من ملاحظة
الانواع الاربعة من الاخبار التي كانت مستنده للوجوه الاربعة ان المراد منها
شيء واحد وهو ما ذكر للوجه الثالث وان الانواع الثلثة الاخر راجعة
اليه ومبنية عليه هذا ثم ما ذكر من تقديم المخالف مع ظهور وجهه كما عرفت
ما صرح به كثير من الاصحاب ايضا منهم الشيخ ره في العدة اذ كان
رواة الخبرين متساويين في العدد عمل بابعدهما من قول العامة
وترك العمل بما يوافقه وحكى عن المحقق انه في المعارج بعد نقل كلام الشيخ
قال والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق ع وهو اثبات
مسئلة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء
من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى
والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه
لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز
الفتوى بما يحتمل التاويل لمصلحة يعلمها الامام ع وان كنا لا نعلم ذلك
فان قال ان ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير
التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلا يلزم سد باب العمل
انتهى كلامه ره وفيه ان الخبر على ذلك ليست منحصرة في رواية
بل الروايات فيه متكاثرة جدا بل متواترة ثم كون المسئلة علمية ان اريد
انها مما لا بد فيها من دليل يفيد القطع ابتداء ففيه منع ظاهر وان اريد

الاستناد الى دليل قطعي ولو بوسائط فهو مسلم واخبار المقام لو لم تكن متواترة
قطعية فلا اقل من كونها كسائر الاخبار التي يتمسك بها في سائر الاحكام
من كونها معلوم الحجية وبعد ثبوت الحجية لا فرق في التمسك بها بين المسائل
الفقهية وبين ما هو من قبيل ما نحن فيه من المسائل الاصولية ومما ذكرناه
يظهر اندفاع طعن المفيد وغيره رحمهم الله ايضا سواء كان طعنهم في
الخبر بانه غير معتبر اذ قد عرفت ان الخبر لا ينحصر في واحد حتى يطعن فيه
او كان طعنهم في اثبات المسئلة العلمية بخبر الواحد كما عرفت ايضا هذا
ثم ما اورده المحقق من معارضة احتمال التقية باحتمال الفتوى على التاويل
يدفع ايضا بان الكلام فيما اذا اشترك الخبران في جميع الاحتمالات فاحتمال
الفتوى على التاويل ايضا مشترك كيف ولو فرض اختصاص الخبر المخالف
باحتمال التاويل وعدم تطرقه في الخبر الموافق كان اللازم ارتكاب
التاويل في المخالف لما مر من ان النص والظاهر لا يرجع فيهما الى المرجحات
وما اجاب به في المعالم عن الايراد من ان احتمال التقية في كلامهم اقرب
واغلب ففيه مع اشعاره بتسليم المعارضة منع كون التقية في كلامهم
اغلب من التاويل ثم ان ههنا امورا ينبغي التنبيه عليها احدها انه هل
في حمل الخبر على التقية وجود قائل به من العامة ام لا بل يصح الحمل عليها
ولو لم يكن به قائل منهم اصلا لجواز القاء الخلاف بين الشيعة كيلا يتفقوا
على امر فيعرفوا فيؤخذ برقابهم ذهب صاحب الحدائق الى الثاني لظاهر جملة
من الاخبار منها قوله ع حيث سئل عن اختلاف اصحابنا انا فعلت ذلك بكم
ولو اجتمعتم على امر واحد لاخذ برقابكم وليس مراده ذلك في ترجيح احد الخبرين المتعارضين

على الاخر حتى يورد بما في من ان مجرد هذا الاحتمال مع تساويهما بالنسبة الى
الطرفين ضرورة لا تفيد الظن اصلا حتى ينفع في الترجيح بل مراده ره بذلك
دفع اختلاف الاخبار فانه ره بعد ما ادعى حفظ الاخبار عن الكذب لتنقيحها
وتصحيحها في الازمنة المتاخرة اراد دفع ما ربما يقال انها لو كانت صحيحة
صادقة فما بال هذه الاخبار المختلفة المتعارضة التي لا تكاد تجتمع
فدفع ذلك بان معظم الاختلافات نشاء منهم للغرض المذكور متمسكا
بالاخبار المشار اليها نعم يرد عليه منع دلالة الاخبار على ذلك لاحتمال
ان يكون اختلاف الجواب بسبب اختلاف ابتلاء السائلين فاجاب
كلا منهم بما وافق فتوى المخالفين الذين كان مبتليا بهم مع ان اندفاع
الخوف عن الشيعة انما يحصل بموافقتهم للعامة وتماشيهم معهم ومجرد
اختلافهم فيما بينهم من تلك الاقوال المختلفة لا يوافق قول احد منهم
لربما زادهم ذلك بغضا وعداوة ولو سلم ان مجرد اختلافهم ينفع
في ذلك احيانا فلا ريب انه نادر جدا ولا يصار اليه في حل الاخبار
المختلفة مخالفة لظاهر ما مر من قوله ع ما سمعت مني يشبه قول
الناس ففيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية
فيه هذا مع انه يمكن ان يوجه الاختلاف على تقدير ان الاخبار التي
بايدينا صادرة عن الامام قطعا في الكل كما عن بعض الاخباريين او
في الاكثر مع القطع به في بعض وعدم القطع ولا الظن في بعض اخر
كما هو المنصور وكان المشهور ايضا بان معظم الاختلاف انما هو في الظاهر
واما بحسب المعنى المراد فلا اختلاف فان الامام ع اراد بكلام معنى يخالف ظاهره

اما بقرينة اختفيت علينا واما بغير قرينة لمصلحة من تقية او غيرها وما
صدر من الشيخ ره في كتابي الاخبار من التاويلات البعيدة ناظر الى ذلك بل
ربما يظهر من الاخبار تاويلات ابعد من تاويلات الشيخ منها ما روي
عن بعضهم ع انه سأله بعض اهل العراق وقال كم اية تقرء في صلوة الزوال
فقال ع ثمانون ولم يعد السائل فقال ع هذا يظن انه من اهل الادراك
فقيل له ع ما اردت بذلك وما هذه الايات فقال اردت منها ما يقرء
في نافلة الزوال فان الحمد والتوحيد لا يزيد على عشر ايات ونافلة الزوال
ثمان ركعات ومنها ما روي من ان الوتر واجب فلما فزع السائل واستفسر
قال ع انما عنيت وجوبها على النبي ص ومنها تفسير وقت الفريضة في قولهم
لا تطوع وقت الفريضة بزمان قول المؤذن قد قامت الصلوة الى
غير ذلك من الموارد الكثيرة وقد ايد ما ذكره من ان التنافي في جل الاخبار
ليس من جهة التقية ما ورد مستفيضا من المنع عن انكار الخبر وان
كان ظاهره ما ينكر حتى لو قال للنهار انه ليل وللليل انه نهار معللا
بامكان ان يراد منه شيء لم يتفطن له المخاطب فينكره فيكفر اذ لو كان
من جهة التقية لم يكن في انكارها مفسدة ثانيها ان التقية
قد تكون بموافقة الخبر لفتاوى العامة كما هو الظاهر من الملاحظة موافقة
العامة في الاخبار وقد يكون بموافقة اخبارهم كما صرح به في بعض
الاخبار ايضا كالمروي عن رسالة القطب الراوندي ره عن الصادق ع
من قوله ع فان لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة
فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه ولكن الظاهر ان التقية

عن اضبابهم لاجل ان اضبابهم في الغالب هي المستند لفتاويهم فان فرض مخالفة اضبابهم لفتاويهم وكان احد الخبرين موافقا لاضبابهم والاخر لفتاويهم كان الموافق للفتاوى اقرب الى التقية وقد يكون بموافقة اعمالهم كما في الخبر المحكي من ولاة الجور من ماهم اليه اميل قضاتهم وحكامهم وقد يكون بموافقة الخبر لاصولهم وعقايدهم وكل ذلك ان هذه تقية يسقط الخبر عن الحجية ولو مع عدم المعارض وايضا التقية في الخبر قد تكون من المخالفين الذين ابتلى بهم الامام وقد تكون من المبتلى بهم السائل واياما كان فتعتبر من كلهم ومعظمهم كما هو ظاهر الاخبار الامرة بالاخذ بما خالف العامة وترك ما وافقهم وما من السؤال عن كون الخبرين جميعا موافقين او مخالفين ان يسلم ظهوره في ان المراد بالفقرة الثانية ما يعم موافقة البعض ومخالفته فليس ظهوره في ذلك كظهور تلك الفقرة في اعتبار الكل بل لا يبعد ان يكون المراد بالسؤال هو السؤال عن صورة عدم وجود المرجح المذكور في شيء من الخبرين بلا وجود في كل منهما ضرورة عموم ذلك المرجح البعض ايضا فلو كان احد الخبرين موافقا لبعضهم فقط فان كان سالما عن معارض يخالف الباقين بالخبر المخالف ايضا وهو اما لخلو المخالف عن رتبة احتمال التقية فيكون له مزية على الاخر بذلك وقد عرفت ان ما له مزية يقدم على ما خلا عنها واما لشمول الاخبار له بناء على ان المراد بالغاية ... الفرقة المخالفة اعم من كلهم وبعضهم ومنع ظهورها في ارادة الكل وما يقرب وان لم يكن سالما عن ذلك بل كان كل من الخبرين موافقا لبعض ومخالفا للبعض لزم التحري في ان ايهما اقرب الى التقية حتى يؤخذ بما خالفه فان لم يحصل لمزيد الظن وجب الرجوع الى المرجحات ثالثتها ان الترجيح بمخالفة العامة لما كان ترجيحا من جهة الصدور فهل يقدم عليه الترجيح باعتبار نفس الصدور فيقدم الاصح صدورا كالخبر الاعدل وان كان موافقا للعامة على غيره لغلبة ما ... مخالفا لهم ام لا بل تفيد هذا المرجح ولا يجعل

الاصول معاضدة ومرجحة للخبر وان كان بالنسبة الى نفس مضمون الخبر لا ان الفقهاء كما سمعت كثيرا ما يوردون بها الادلة الاجتهادية ويجعلونها بل ربما يذكرونها في تعدد الادلة فيقولون للآية والرواية والاصل والاستصحاب وتسمية الاصوليين الخبر الموافق للاصل بالمقرر يرشد الى ان يطابق الاصل والخبر ولو في الجملة وتفرد احدهما بالاخر امر مسلم بينهم وانما خلافهم في ان هذا المقرر يكفي في الترجيح ام لا وقد سمعت انفا وجها لصحة التعاضد بالاصل والترجيح به وهو ان يكون بناؤهم على حصول الظن النوعي بمطابقة الاصول للواقع وان كان الظن الشخصي على خلافه وستسمع عن الاشارات في تعارض المقرر والناقل ان الاصل مفيد للظن ومرجح للخبر ولكن الابع عندك في وجه الترجيح به ان يقال ان الخبر وان كان طريقا الى الواقع وناظرا اليه الا ان المقصود من بيان الواقع هو العمل على طبقه فان الاحكام الفقهية ليست مقصودة لنفسها والحث على معرفتها ليس الا لاجل العمل على مقتضاها فكل دليل اجتهادي ميستفاد منه امران احدهما الحكم الواقعي وثانيهما انه الذي يجب ان يكون بناء العمل عليه والاصول العملية تطابق الدليل الاجتهادي الموافق لها بالنسبة الى الامر الثاني هو معنى الثاني منهما وهذا القدر يكفي في الترجيح والمعاضدة بل في الاستدلال في نظم الادلة ايضا واما ما ذكره اخيرا من ... ما اعتضد به المعاصر لتقديم الموافق من الوجوه الثلثة فوجه فساده لزوم تخصيصين لو عمل بالمخالف هو منع لزوم ذلك نظرا الى ان مع وجود

الدليل الاجتهادي ينقطع الاصل ولا يبقى له مورد لا انه موجود حتى يلزم تخصيص ادلته فليس في صورة العمل بالمخالف ايضا الا تخصيص واحد وهو التخصيص فيما دل على حجية الموافق ولا يخفى ان في العبارة المنقولة وقع لفظ المخالف بدلا عن الموافق الذي عبرنا به ولعل التعبير بالمخالف على تقدير صحة النسخة من جهة ان ما دل على حجية الخبر الموافق للاصل ليس غير ما دل على حجية المخالف بل ما دل على حجية الخبر يشمل النوعين فلا يتفاوت بذكر المخالف مع الموافق ولكن التعبير بالموافق او بالخبر مجردا عن القيد اجود هذا ووجه فساد ثانيها مع ان في كون الاصل مفيدا للظن بالحكم الظاهري كلاما اذ قد يقال انه ما بالنسبة الى الحكم الظاهري مفيد للقطع لا الظن ان الاصل لا يفيد الحكم الواقعي كما مر تقدير توجيهه ايضا ووجه فساد ثالثها منع تساقط الخبرين مع التكافؤ وعلى تقديره فليحكم بالتخيير لا بالاصل كما مر هذا وقد يتبين مما بينا ان جعل الاصل مما لا يكون معاضدا لمضمون الخبر اصلا غير صحيح فان المقابلة بين القسمين اللذين ذكرناهما في منه المسترشد ينبغي ان تكون بملاحظة ان القسم الثاني ليس معاضدا لنفس المضمون وان كان معاضدا لما يتعبر ويلزمه وعلى القول بكون الاصل مفيدا للظن بالواقع يكون معاضدا لنفس المضمون ويندرج الترجيح به تحت القسم الاول وكيف كان فلا يخرج الخبر بالتعاضد بالاصل عن كونه دليلا اجتهاديا خلافا للمفصل حيث قال الخبر المعتضد بالاصل او الاحتياط يخرج عن كونه دليلا اجتهاديا بخلاف المعتضد بغيرهما كالشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة ونحو ذلك فان هذه تفيد في انفسها الظن

او المراد او المطابقة للواقع بخلاف المعتضد بالاصل والاحتياط انتهى ولا يخفى ما فيه ... عن تفصيل ما اشرنا اليه من تعارض المقرر والناقل فنقول بعد ما عرفت ان الاصل يصلح لان يكون معاضدا للخبر ومرجحا له في الجملة وان الامر ليس كما سمعت من انه لا مورد للاصل مع وجود الخبر فاعلم انهم اختلفوا فيما اذا تعارض المقرر اي الخبر الموافق للاصل المقرر لحكمه مع الناقل اي الخبر المخالف للاصل الناقل عن حكمه في انه يقدم على الناقل او يقدم عليه الناقل فالمحكي عن الشيخ وبعض العامة تقديم المقرر وعن الاكثر بل عن جمهور الاصوليين تقديم الناقل ومن افراده تقديم ما يفيد الحظر على ما يفيد الاباحة وربما ادعي الاتفاق على خصوص هذا الفرد ولكنه غير ثابت نعم الظاهر هو الشهرة وكيف كان فيشكل المقام تارة بان الشهرة المذكورة منافية لما نراه في الكتب الاستدلالية الفرعية من ترجيح ما وافق الاصل واخرى بان ما ذكروه في وجه تقديم ما يفيد الحظر من قولهم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقولهم ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال الى اخره يقتضي الحكم بما ذكره في المسئلة التي اختلفوا فيها وهي ان الاصل في الاشياء الاباحة او الحظر لان وجود الخبرين لا مدخل له في هذا الترجيح فانه من مرجحات احد الاحتمالين مع ان المشهور تقديم الاباحة على الحظر ويمكن الجواب عن الاول بان تلك الشهرة انما هي بين العامة كما ستسمع عن الاشارات فلا ينافيها ما في كتبنا من ترجيح ما وافق الاصل وعن الثاني بان المسئلة ليس فيها خبر فيها بخلاف المسئلة التي نحن فيها فلعلهم عن المشهور القائلين بالاباحة في تلك المسئلة مع ان

لعلك
بين قولين صحيحين لشخص واحد غير عزيز فضلا عن التنافي بين ما يلزم القولين بذلك لو راجعت تلك المسئلة اي مسئلة اصل الاباحة وكذا ما مر في اصل البراءة في دوران الامر بين الوجوب وغير التحريم او التحريم وغير الوجوب والتحريم والوجوب لتنفعك في هذا المرام انتهى ثم ان في مسئلتنا هذه اي في مسئلة تعارض المفرد والناقل اقوالا اخر ينبغي التعرض لها ولادلة الاقوال وما فيها وما هو الصواب في المقام كما كتبت في سالف الزمان رسالة في هذه المسئلة وذكرت فيها من الاقوال والادلة وتحقيق الصواب ما تيسر في ذلك الوقت احببت ان اذكر تلك الرسالة بعينها هنا واتبعها بما ينبغي الا تشاء اليه والرسالة بعد التسمية والتحميد هذه وبعد فهذه عجالة في تحقيق ان الخبرين المتعارضين اذا كان احدهما مقررا لحكم الاصل والاخر ناقلا عنه فهل يحكم بتقديم الناقل او المفرد فيه اقوال ثالثها انهما متساويان ورابعها وهو المحكي عن المحقق ان ذلك انهما ان كانا عن الرسول صلى الله عليه وآله وعلم التاريخ وجب القول بان المتاخر ناسخ وان جهل وجب التوقف لان احدهما ليس اولى من الاخر بان يكون ناسخا وان كانا عن الائمة عليهم السلام وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما ام لا لفقدان الترجيح وعدم النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله فالمحكي عنه هنا وهو الحكم بالتخيير انما هو فيما ان كانا عن الرسول وعلم التاريخ عمل بالمتاخر مطلقا وان جهل التاريخ قدم المفرد لان الشارع لا يفيد حكما علم بالاصل فيكون المفرد واردا بعد الناقل وان كانا عن الائمة عليهم السلام فالناقل مقدم لان المفرد موافق للاصل كما لم يتبع تجدد نسخ بعد الرسول صلى الله عليه وآله فلا يحتمل تاخر المفرد واقوى هذه الاقوال كلها عندي ضعيفة وادلتها سخيفة فان ادلة القولين الاخيرين ما سمعت ودليل القول الثالث تعارض ادلة القولين الاولين وتساقطهما فلا يترجح احدهما وهو تقديم
النافل

كان المتاخر اولى سواء طابق الاصل ام لا اذ لا يحمل الكلام على التاكيد

شئنا
الناقل مطلقا بالشهرة وبان المظنون انه لا حاجة للشارع الى ذكر المفرد لاستغنائه عنه بالاصل وبان في العمل بالناقل تقليلا للنسخ حيث انه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المفرد فان تقديمه يوجب تكثير النسخ لانه يزيل حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل وبان تقديم المفرد يستلزم حمل كلام الشارع على التاكيد وتقديم الناقل يستلزم التاسيس وهو اولى من التاكيد ولثانيهما وهو تقديم المفرد مطلقا بان ترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدم ورود المفرد فيكون تاكيدا لوروده حيث لا حاجة اليه بخلاف ترجيح المفرد فانه يقتضي تقدم ورود الناقل هو واردا في موضع الحاجة وكذا المفرد الوارد بعده حيث انه يؤسس ما رفعه الناقل وهذه هي ادلة الاقوال ولا يخفى ما فيها من الاختلال اما ادلة القول الاول فلانه يرد على اولها منع ثبوت الشهرة اولا ومنع حجيتها ولا سيما في خصوص المسئلة ثانيا كذا قيل واقول لا يخفى ان عدم حجية الشهرة لا يضر بالمقام اذ الظاهر انه يكفي في ترجيح احد المتعارضين على الاخر حتى عند من يقول بالظنون الخاصة ايضا ما يوجب قوته وانه لم يثبت حجية الظنون بالخصوص فالاولى التعليل بان الشهرة المذكورة مع ظهور استنادها الى الوجوه الباقية التي ستعرف ضعفها لا توجب الظن بصدور الناقل عن الشارع دون المفرد او بتاخر صدوره لاول عن الثاني مع ان الظن بما ذكر لا يجدي في المقام وعلى ثانيها مع عدم جريانه في صورة القطع بصدور المفرد عن الشارع ان المظنون خلاف ما ادعاه لمنع عدم الحاجة الى بيان ما يوافق الاصل ايضا موجودة بل شديدة كيف وغالب الناس لا يفهمونه وكثيرا ما يسئلون عنه ولذا نرى شيوع الاحكام الموافقة للاصل

في اخبارنا جدا وعلى ثالثها ان رفع الناقل مقتضى الاصل ليس نسخا فان النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي لا رفع حكم عقلي فالنسخ في الصورتين واحد على ان الحكم بتاخير الناقل يقتضي كونه رافعا لما ثبت بالعقل والنقل جميعا وهو نسخ للاقوى بالاضعف فيكون مرجوحا وبالجملة فهذا الدليل مع عدم جريانه في صورة العلم بالتاريخ ولا فيما اذا كان المتعارضان او احدهما من الائمة عليهم السلام اذ لا نسخ في كلامهم لا يفيد الظن بتاخر ورود الناقل عن المفرد وبدونه لا يفيد ولا يخفى ان مقتضى هذا الدليل هو الحكم بصدور الخبرين جميعا بخلاف الدليل الثاني والرابع فان مقتضاهما عدم صدور المفرد وعلى رابعها منع كون تقديم المفرد موجبا للتاكيد اذ قد اشرنا الى ان غالب الناس لا يعرفون الاصل مع انه قد يقع جوابا عن السؤال فاين التاكيد على ان اولوية التاسيس مطلقا ممنوعة اذ لا دليل عليه ولو سلم فهو في المقام معارض بما يلزم من زيادة التخصيص كما ستعرف فلا يحصل منه الظن بان الصادر هو الناقل دون المفرد واما دليل القول الثاني فلانه لا يفيد الظن بتقدم ورود الناقل يظهر بما ذكرناه في تزييف ادلة القول الاول واما دليل الثالث فلانه فرع قوة ادلة القولين وتكافؤهما وقد عرفت ضعف الكل وفساد الكلية في الطرفين واما القول الرابع فيرد على شقه الاول ان المتاخر ربما يكون ظنيا والمتقدم قطعيا وقد نقلوا الاجماع على ان القطعي لا ينسخ بالظني نعم لو كان كلامهم في تعارض المفرد والناقل من حيث انفسهما مع قطع النظر عن سائر المرجحات كقطعية احدهما وعدمها كما هو الظاهر بل المتعين الذي
ابتناء بحجر

الظاهر
من احاله كما لا يجعل من احكام الترجيح بحسب الدلالة الذي تقدم انه مقدم على جميع المرجحات عند بعض الاعلام الاول ان بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق نظرا الى ان هذا المرجح انما يلاحظ في الخبرين بعد تساويهما من حيث الصدور كالمتواترين او تعبدا كالمتكافئين من الاحاد واما ما وجب فيه التعبد بصدور واحدهما المعين دون الاخر فلا وجه لاعمال هذا المرجح فيه لان جهة الصدور متفرعة على اصل الصدور ثم اورد بان الاصل في الخبرين الصدور فاذا تعبدنا بصدورهما لزم حمل الموافق على التقية كما كان اللازم في الرجحان بحسب الدلالة حمل الظاهر على النص وان كان الظاهر راجحا بحسب الصدور والنص مرجوحا واجاب بانه لا معنى للتعبد بصدور الخبرين هنا مع وجوب حمل احدهما المعين على التقية لانه الغاء لاحدهما في الحقيقة بخلاف هناك اي في مثل النص والظاهر فان التعبد بصدورهما هناك لا يوجب الغاء شيء منهما بل يعمل بالظاهر ايضا الا انه يؤول بما يرجع الى النص وقد عرفت انه من الجمع المقبول ثم قال هذا كله على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقية اما لو قلنا بان الوجه في ذلك كون المخالف اقرب الى الحق وابعد عن الباطل كما يدل عليه جملة من الاخبار فهي من المرجحات المضمونية ويجري حالها مع غيرها انتهى واقول ما اجاب به سلمه الله عن السؤال من قوله لا معنى للتعبد بصدور الخبرين الخ لا يخلو في نظري عن نظر اذ التعبد بصدورهما ليس الا الاذعان بان ما صدر جميعا عن الائمة عليهم السلام فكان الخبرين اذا كانا متواترين او سمعناهما عن الامام مشافهة نحكم بانهما صدرا عنه ولا مفر لنا عن الاذعان بصدورهما وانا لم نعمل الا بالمخالف لكذلك الواحد ان نعملهما بعد قيام الدليل على حجيتهما فنحكم هنا ايضا بصدور العامل بالمخالف للعامة وطرح الموافق لها ونجعلهما كالخبرين اللذين سمعناهما عن الامام مشافهة وان كنا في مقام العمل ناخذ بالمخالف ونطرح

الموافق وان كان نادرا يراعى الاول ولا فرق في ذلك بين ان يكون الوجه في ترجيح المخالف للعامة كونه اقرب الى الرشد والصواب وكونه مظنون المطابقة للواقع فيكون المخالف من المرجحات المضمونية اي من المرجحات التي تجعل مضمون الخبر اقرب الى الواقع وان يكون الوجه فيه عدم احتماله للتقية واحتمال الموافق للعامة لها اذ على هذا الوجه ايضا يكون المخالف اقرب الى الواقع فينبغي ان يقدم الترجيح بالمخالفة على الترجيح بالسند على هذا الوجه ايضا كما قدمنا على الوجه الاول الذي اشار اليه بقوله اخيرا اما لو قلنا بان الوجه في ذلك اه وقوله ويجي الجامع عنها كما نبه اشار الى ما ذكره بعد ذلك حيث قال في الكلام في مرتبة هذا المرجح يعني المرجح الخارجي بالنسبة الى المرجحات السابقة فنقول اما الرجحان من حيث الدلالة فقد عرفت غير مرة تقدمه على جميع المرجحات نعم لو بلغ المرجح الخارجي الى حيث يوهن الارجح دلالة فهو يسقطه عن الحجية ويخرج الفرض عن تعارض الدليلين وما الترجيح ومن هنا قد يقدم الخبر المشهور المعتضد بالامور الخارجية الاخر على الخاص من حيث السند فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقديمه على المرجح الخارجي لكن الظاهر ان الامر بالعكس لان رجحان السند انما اعتبر لتحصيل الاقرب الى الواقع فان الاعدل اقرب الى الصدق من غيره بمعنى انه لو فرض العلم بكذب احد الخبرين كان المظنون صدق الاعدل وكذب العادل فاذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع وخبر الاعدل مظنون المخالفة فلا وجه لترجيحه بالاعدلية وكذا الكلام في الترجيح بمخالفة العامة بناء على ان الوجه فيه هو نفي احتمال التقية انتهى ولا يخفى ان ما ذكره تعليلا لقوله لكن الظاهر ان الامر بالعكس جار فيما خالف العامة وان كان الوجه في تقدمه على ما وافقهم هو احتمال التقية في الموافق فان وجه هذا الاحتمال في الموافق يبعده عن الواقع ويعتبر في المخالف يجعله مظنون المطابقة له فيصير هذا الوجه كالسابق الذي هو

الاقرب

يجب ابداً كلام مهم عليه كما لا يخفى اذ دفع عنهم ما ذكرنا من الايراد وامثاله ما يأتي في وانما تعرضنا لبيان ذلك هنا لما فيه من التنبيه على بعض الفوائد ويرد على شقه الثاني ان التوقف بحسب الواقع مسلم ولكن ليس الكلام فيه بل في التكليف الظاهري ولا نفع الشق الثالث ايضا لا بد من الحكم بالتوقف في الحكم الظاهري بمعنى البناء على ترجيح المفرد في كلا الشقين الا اذا كان المفرد ظنيا والناقل قطعيا فيقدم الناقل حينئذ وانما قلنا بتقديم المفرد في غير الصورة المذكورة لرجحانه بما سيأتي وادلة التوقف كادلة التخيير لا ينصرف الا الى ما لو كان احد المتعارضين ارجح ولو سلم فيقيد بما دل على لزوم الاخذ بالاقوى على ان الاخذ بالمفرد لا ينافي ما دل على التخيير فيكون مبرءا بما دل على حجية الاصل وما دل على التخيير جميعا فيكون اولى واما القول الخامس فيرد على شقه الاول ما اوردناه على الشق الاول من شقوق القول الرابع وعلى شقه الثالث ما اوردناه على بعض ادلة القول الاول واما شقه الثاني فهو مسلم في صورة تساوي الخبرين في القطعية والظنية ولكن لا لما ذكره من التعليل فيه مع ان تقريبه لا يناسب تعليله بل لمعاضدته بالاصل كما يأتي انتهى هذا وانت اذا احطت بما ذكرناه في الاقوال المذكورة من النقض والابرام ظهر لك ما هو المختار في المقام ولكن لا بأس بتوضيح الكلام فيه فنقول ان الخبرين ان كانا من النص فان علم المتأخر منهما عمل به ان ساوى المتقدم في قطعية الصدور وظنيته او كان هو قطعيا والمتقدم ظنيا والا بان يكون هو ظنيا والمتقدم قطعيا عمل بالمتقدم وان لم يعلم المتأخر عمل بالقطعي منهما ان اختلفا

في القطعية والظنية والا عمل بالمفرد وان كانا من الامام عليه السلام فالحكم كما لو كان الاخبر بالقطع فيهما ان اختلفا والا فبالمفرد من غير فرق بين العلم بالتاريخ وعدمه ومثله الكلام فيما لو كان احدهما من النص والاخر من الامام عليه السلام فانهما حينئذ كما لو كانا جميعا من الامام عليه السلام او المفرد من النص والناقل من الامام او بالعكس فلما كان كل من الناقل والمفرد حينئذ اما قطعيا او ظنيا او المفرد ظني والناقل قطعي او بالعكس فهذه ثمان صور وعلى كل منها اما ان يكونا معلومي التاريخ والمفرد مجهول او بالعكس والاولى من هذه الاربع لا يخلو اما ان يكون المفرد فيها مقدما والناقل مؤخرا او بالعكس فهذه خمس واذا ضربتها في الثمان يحصل اربعون كما ترى في هذا الجدول

بلا تفاوت وتفصيل هذه الاحكام ان نقول ان المفرد والناقل اما كلاهما من النص او كلاهما من الامام عليه السلام

جدول التعارض المفرد والناقل	كلاهما من النص: كلاهما قطعيان	كلاهما من النص: كلاهما ظنيان	كلاهما من النص: المفرد قطعي والناقل ظني	كلاهما من النص: المفرد ظني والناقل قطعي	كلاهما من الامام ع: كلاهما قطعيان	كلاهما من الامام ع: كلاهما ظنيان	كلاهما من الامام ع: المفرد قطعي والناقل ظني	كلاهما من الامام ع: المفرد ظني والناقل قطعي
كلاهما معلوما التاريخ والناقل مقدم	ترجيح للمفرد	الترجيح للناقل	الترجيح للمفرد	الترجيح للناقل	الترجيح للمفرد	الترجيح للمفرد	الترجيح للمفرد	الترجيح للناقل
كلاهما معلوما التاريخ والمفرد مقدم	الترجيح للمفرد	الترجيح للمفرد						
كلاهما مجهولا التاريخ								
المفرد معلوم التاريخ والناقل مجهول								
الناقل معلوم التاريخ والمفرد مجهول								

ولنبين الوجه في احكام ما سميناه للصور الاربعين مبتدئا من اول الثمان الملحوظ مع اول الخمس ثم مع ثانيها وهكذا الى اخر الخمس ثم من ثاني الثمان كذلك ثم من ثالث الثمان وهكذا فنقول اما الصورة الاولى فالترجيح فيها للناقل لكونه ناسخا لما تقدم

الى الرشد ومطابقة الواقع في ان مخالف العامة على كليهما يكون مظنون المطابقة للواقع كما اشرنا اليه فيؤخذ به وان كان الاخر ارجح سندا والحاصل ان ما ذكره مسلم الا ان الترجيح بالمخالفة ان كان الوجه فيه اقربيته الى الواقع فهو مقدم على الترجيح بالسند ما لا كلام لنا فيه واما ما ذكره من ان الوجه فيه ان كان هو احتمال التقية فالترجيح بالسند مقدم عليه كما ينطق به كلامه في غير موضع فهو يكون محلا للنظر اما اولا فلما بيناه من ان هذا الوجه ايضا يؤل الى الوجه الاول وليس مغايرا له واما ثانيا فلانه على تقدير المغايرة لا ينفك عن كونه مظنون المطابقة للواقع فيشارك الوجه الاول في العلة التي من اجلها يقدم الترجيح بالمخالفة على الترجيح من حيث السند ثم لا يخفى ان قوله في ذيل الكلام المنقول بناء على ان الوجه فيه هو نفي احتمال التقية لا يخلو من سقط والصواب على ما افتاده من الفرق بين الوجهين ان يكون العبارة هكذا على ان الوجه فيه هو الاقربية الى الواقع لا نفي احتمال التقية فسقطت كلمة لا مع ما سبقها من الوجه الاول هذا هو الكلام في احد المرجحات الخارجية التي لا تكون معتبرة بنفسها وهو مخالفة العامة ومن جملة تلك المرجحات الشهرة وليس المراد بها شهرة الرواية بين الرواة فانها ليست من المرجحات الخارجية بل المراد بها شهرة الفتوى بمضمونها سواء علم استناد المفتين الى تلك الرواية ام لا فان مواففة مضمونها للفتوى المشهورة من المرجحات القوية التي توجب الظن القوي بكون مضمونها مطابقا للواقع وتقديم الخبر الموافق لهذه الشهرة على ما له الشهرة بالاولى لا توجب فان مجرد اعتناء الرواة به ونقلهم له في اصولهم مع كون عمل المعظم على خلافه

لتكافؤه مع الآخر فضلا لا عن تقدمه عليه وان كان مرجحا لصدوره بل يقدم الخبر المذكور
وان كان ضعيفا على ما يقابله وان كان صحيحا فان تركهم الصحيح مع ان بين ايديهم مراعات
الصحة يورث الظن القوي بحصول الخلل فيه من جهة اخرى كما صرح به في بعض الاخبار ولولا ان ذلك
ورود الاخبار في مورد التقية وتخلفها عن الواقع اكثر من تخلف الشهرة عنه
لكفى وقد صرح به ايضا فيما اذا وافق احد الخبرين شهرة المتأخرين والآخر شهرة
القدماء بان محل الترجيح ان كان من حال السند فالثاني ارجح فان لقرب العهد
بالزمان اثرا بينا في ذلك ليس ذلك للمتأخرين وان كان حال الدلالة او المدلول
او المتن فبالعكس فان المتأخرين ادق نظرا في ذلك من القدماء مع حصول ذلك
لهم بتجدد الافكار وكثرة المراجعة واجتماع الافكار والانظار والتلاحق والاباحث
ومن المرجحات المذكورة الفتوى فنقل بعض فحول المحققين انه ذهب ذاهب الى ان
موافقة الفتاوى لاحد الخبرين المتعارضين يقتضي ترجيحه ثم استدل بان الحوادث في احد
الخبرين وتعيينه يحتاج الى المرجح والفتاوى يصلح لذلك لحصول الظن به والاجماعي
على كونه مطروحا في الشريعة معناه انه ليس بدليل لا انه ليس بمرجح فانا فائدة كونه
مرجحا رفعه للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالسليم عن المعارض فيكون العمل به
لا بالفتاوى ويدفع بان رفع المرجوح بالفتاوى وتعيين الاخذ بالراجح عمل بالفتاوى
حقيقة كان رفع وجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض بالفتاوى والرجوع الى الاصول
عمل به ايضا ولا فرق بين المقامين ثم ان ما استقر عليه طريقة الامامية هو عدم الاعتناء
بالفتاوى اصلا ولو في مقام الترجيح ولولا ذلك لدون شرائط الفتاوى في الاصول كما دونوا شرائط الترجيح
في الفروع هذا وكان الفصول ويظهر من الطبرسي في الاحتجاج عن الحسن بن الجهم عن الرضا

فاذا

فالمقبول تاسيس عن الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فقس على كتاب الله
واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا ونفس المعتمد في ترجيح
بالقياس على الحكم الثابت بالكتاب او الحديث المأثور عنهم على غيره وله وجه
ولا ينافيه الاخبار الدالة على عدم حجية القياس لان الحجية غير المعاضدة انتهى
ولا يخفى ما فيه — **الصنف الثاني عشر** — المرجح الخارجي الذي يكون معتبرا
بنفسه قسمان الاول ما يكون معاضدا لمضمون احد الخبرين كالكتاب
والسنة وترجيح الخبر بموافقتهما مما نطقت به الاخبار المتكاثرة مع ان كلا منهما
معتبر بنفسه ومحكوم بصدق مضمونه فاذا وافقه مضمون خبر كان هو صدقا فالحق
وعن المعارج الاستدلال عليه ايضا بان الخبر المنافي للكتاب لا يعمل به لو انفرد عن
المعارض فما ظنك به مع وجوده والظاهر ان مراده به بعد العمل به ما يعم عدم العمل به
لاجل التعارض مع كونه حجة في نفسه وعدم العمل به لخروجه عن الحجية
بالمرة لا خصوص الثاني ليخرج عن محل الكلام وتوضيح الكلام في هذا
بحيث يظهر منه مقام التعارض ومقام السقوط عن الحجية ان الخبر المخالف
لظاهر الكتاب له صور احديها ان تكون مخالفته له من قبيل مخالفة النص
كان يكون الكتاب عاما والخبر خاصا ويحمل العام على الخاص بناء على تخصيص الكتاب
بخبر الواحد ولكن هذا اذا كان الخبر سالما عن المعارض واما اذا كان له معارض
يوافق عموم الكتاب فمقتضى قاعدة انه يلاحظ الخبران اولا فان وجد للخبر المخالف
ما يرجحه على معارضه صار كانه خال عن المعارض فيخصص الكتاب به واذا لم يكن مانع
عن تخصيص الكتاب الا مزاحمة المعارض وقد انتفت بوجود المرجح له وان لم يوجد له مرجح

فكانما

فان قلنا في المتكافئين بالتخيير كما هو صريح خبر ابن الجهم اخذنا بالخبر الموافق للكتاب
وان نأخذ بالمخالف ونجعله مخصصا للكتاب وان قلنا بالتوقف او التساقط
كان المرجع هو ظاهر الكتاب فتلخص ان الكتاب لم يصر مرجحا للخبر في شيء من فروض
هذه الصورة ثانيتها ان تكون مخالفته للكتاب على نحو التباين وفي هذه
الصورة يسقط الخبر عن الحجية واسا للاخبار المتواترة ببطلان الخبر المخالف للكتاب
والتباين هو الفرد المتيقن من المخالفة وح فيخرج الفرض عن مورد التعارض او الترجيح
الذي هو محل الكلام اذ المراد به تقديم احد الخبرين لمزية فيه لا لسقوط الآخر
عن الحجية اذ قد صرح فيها بان هذه الصورة عديمة المورد فيما بايدينا من الاخبار المتعارضة
ثالثتها ان يكون المخالفة لا على وجه التباين بل على وجه يمكن الجمع بينهما
بصرف احدهما عن ظاهره وح فان قلنا بان هذا القدر من المخالفة يسقط الخبر
عن الحجية ايضا كان الحكم كالصورة السابقة والا قدم الخبر الموافق للكتاب
لمعاضدته به فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر في هذه الصورة وهي قليلة
الوجود في الاخبار المتعارضة وح فيشكل بان اكثر ما ورد من الاخبار العلاجية
على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة لا مورد له غير هذه الصورة القليلة
فكيف يحمل عليها وهنا اشكال آخر وهو ان في بعض تلك الاخبار كمقبولة
ابن حنظلة قدم فيه بعض المرجحات على الترجيح بموافقة الكتاب مع ان هذا
الترجيح مقدم على الترجيح بالسند لان اعدلية الراوي في الخبر المخالف
لا يقاوم قطعية سند الكتاب الموافق للخبر الآخر وعلى الترجيح بمخالفة العامة
لان التقية غير متصورة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامة وعلى المرجحات

الخارجية

الخارجية التي لم نقطع باعتبارها لان مقام الكتاب المقطوع الاعتبار ولو قلنا
المرجح المذكور مسقطا للدلالة الخبر والكتاب المخالفين له المتوافقين بناء على القول
بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظن الشخصي على خلافها فهو خارج عن المورد
من فرض التعارض ولعل ما ذكرناه هو الداعي للشيخ في تقديم الترجيح بهذا المرجح
على جميع ما سواه من المرجحات ويدفع الاول بانا نلتزم بدخول الصورة الاولى
ايضا في مورد الاخبار ونمنع ما ذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين اولا بل
نقول ظاهر تلك الاخبار ولو بقرينة لزوم قلة المورد ان الخبر المعتضد بظاهر
الكتاب لا يعارضه الخبر الآخر وان كان لو انفرد دفع به اليد عن ظاهر الكتاب
والثاني بما مر سابقا من ان الترجيح بصفات الراوي في المقبولة من حيث كونه
حاكما وان اول المرجحات الخبرية فيها هي شهرة احدى الروايتين وشذوذ الاخرى
ولا بعد في تقديمها على موافقة الكتاب هذا هو محصل ما افاده بعض الاعلام
في المقام ثم قال ان الدليل المستقل المعاضد لاحد الخبرين حكمه حكم الكتاب والسنة
في الصورة الاولى واما في الصورتين الاخيرتين فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر
الآخر والدليل المطابق له والترجيح هنا بالتعاضد لا غير هذا **القسم
الثاني** من المرجح الخارجي ما لا يكون معاضدا لمضمون احد الخبرين
كما البراءة والاستصحاب والاحتياط فانها منها لا يعاضد مضمون الخبر لان
مفاد الخبر هو الحكم الواقعي ومؤدى هذه الحكم الظاهري العملي لكن يشكل الترجيح
بها لان موردها ما اذا لم يكن هناك دليل اجتهادي مطابق او مخالف فمع وجود
الخبرين لا مورد لها الا اذا قيل بتساقطهما للتكافؤ والمفروض في الاخبار

دلت على التخيير وح فلا مورد للاصل في تعارض الخبرين والسر فان ما يكون على
اثبات حكم اما مثال البرائة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية من حيث بنائهم
حصول الظن النوعي بمطابقة الاصل واما الاحتياط فلا يعلم منهم الاعتماد عليه في مقام
الاستناد ولان مقام الترجيح ثم اخبار التخيير حاكمة على ادلة الاصول لانها معارضة
لها او مؤداها جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة والالتزام بارتفاعها
نظير ما دل على تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض
حاكم على دليل الاستصحاب فكذا ما دل على العمل به مع وجود المعارض الذي
يكافؤه ايضا من غير فرق اصلا وتوهم التعارض نظرا الى ان مورد الاستصحاب
مثلا عدم اليقين بخلاف الحالة السابقة وهو حاصل مع تكافؤ الخبرين
فاسد وعلى تقديره فالترجيح لاخبار التخيير وان كانت النسبة عموما من وجه
لانها اقل موردا فتعين تخصيص ادلة الاصول مع ان التخصيص اخبار التخيير يوجب
اخراج كثير من مواردها بل اكثرها بخلاف تخصيص ادلة الاصول مع ان بعض
اخبار التخيير ورد في مورد جريان الاصول هذا محصل ما ذكره بعض الاعلام ثم
ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه في تقديم الموافق للاصل
على المخالف من ان العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دل على حجية المخالف
والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دل على حجية المخالف وتخصيص
فيما دل على حجية الاصول وان الخبر الموافق يفيد ظنا بالحكم الواقعي والعمل
بالاصل يفيد الظن بالحكم الظاهري فيتقوى بالخبر الموافق وان الخبرين
يتعارضان ويتساقطان فيبقى الاصل سليما انتهى واورد الامر بعدم كون
الاصول

لما تقدم من ان العمل انما هو بالناسخ دون المنسوخ نعم لو فرض مقام لم يحتمل التخيير
لم يعمل بالمتاخر بل كان الخبران الواردان من النبي صلى الله عليه وآله كالواردين عن الامام وفي
الصورة الثانية يقدم المفرد لعين ما تقدم وكذلك الصورة الثالثة فان
الاظهر فيها ايضا تقديم الموافق للاصل وذلك لان حسن الاصل اما ان يوجب
الظن بالواقع كعمومات الكتاب والسنة كالورود ضربين بيع العالم واخر
بعد بهما فان الاول موافق لاصالة صحة البيع المستندة الى قوله تعالى احل الله
البيع وكالوردين ضرب بعدم وجوب الغسل على مس الجنابة اذا تفرد به
واخر بوجوبه عليه وان تفرد فان الاول موافق لاصالة نفي التفرد المستندة
الى العمومات النافية للضرر والحرج او ما لا يوجب الظن بالواقع بل يكون العمل به
من باب التعبد كاصالة البرائة والاستصحاب واصالة الطهارة واصالة
حمل فعل المسلم على الصحة فان كان المستند من الاول فترجيح المقرر لتعارض الظن
الظن بالواقع الحاصل منه فيبقى الظن بالواقع الحاصل من الاصل
المذكور قويا ومقابله موهوما فيلزم طرحه على ان طرح الموافق للاصل يستلزم
تخصيص عموم ما دل على حجيته وتخصيص عموم مستنده ايضا وطرح الاخر لا يستلزم
الا التخصيص الاول فيكون طرحه اولى من طرح الاول مضافا الى ما قد يقال
ايضا من ان ما دل على اعتبار اكثر المرجحات يدل على اعتبار الاصل بالقوى بالمحصل
فان عورض بما ذكرناه بان رجحان التاسيس على التاكيد يقتضي تقديم الناقل
او بان الاطلاقات الدالة على التخيير في المتعارضين يقتضي التخيير كان
الجواب ما مر في تزييف ادلة الاقوال فان الغالب في الاخبار هو بيان ما كان
فيكم

الاصل فيلحق بالمشكوك قلنا الحاق المشكوك بالغالب انما هو اذا كانت الغلبة على حد توجب
الظن بكون المشكوك من الغالب بان يكون غير الغالب نادرا جدا وفيما نحن فيه لو سلمنا
الغلبة فنمنع كونها بهذه المثابة وان كان المستند من الثاني فترجيح المقرر
مشكل بان الاصل المذكور لعدم افادته الظن بالواقع لا يوجب قوة الظن في الخبر
التي هي مناط الترجيح مضافا الى الاطلاقات ما دل على التخيير وشهرة تقديم الناقل
ولكن فيه ان الظن بالواقع يتعاضد بالظن بالظاهر وهو كاف في المقام مضافا
الى ان طرح الموافق يوجب تخصيصين على ان الاصل بعد تساقط الخبرين سليم عن المعارض
واما الجواب عن التخيير والشهرة فقد مر فان قيل ثبوت مقتضى الناقل في زمان قطعي وكذا
في ورود المفرد بعده او قبله يرجع الى الشك في ارتفاع ما ثبت بالناقل وبقائه
فيبقاء تلك فهذا معارض بمثله في طرف المقرر مع ان الاصل مرجح للاحير او نقول
انهما اذا تعارضا واندفع كل منهما بالاخر يبقى الاصل سليما عن المعارض فان قيل
مقتضى الاصل من حيث كونه مقتضى الاصل قد انتفى بالناقل قطعا سواء كان ورود الناقل
بعد المفرد او قبله وبعد ارتفاعه كيف يصير مرجعا او مرجحا قلت ارتفاع مقتضى الاصل
انما هو بالنسبة الى الحاضرين بتعلق تكليفهم بمقتضى الناقل لا بالنسبة الينا اذ
بمقتضى الناقل غير ثابت ومشاركتنا لهم في التكليف لا يقتضي ذلك فهو وانهم كانوا
مكلفين بالناسخ والمنسوخ جميعا كل في زمنه واما نحن فليس تكليفنا الا بالناسخ
والمفروض عدم العلم به فيرجع الى الاصل فان قلت مقتضى الاصل في مجهول التاريخ التقارن
لملاحظة اصالة تاخر كل منهما عن الاخر بالنسبة الى تأخر الاخر عن الاول فكيف يحكم بترجيح
المفرد المقتضي للحكم بتاخره قلت اما اولا فان اصالة التعارض في مجهول التاريخ ليس اصلا يعتمد
عليه

عليه وشمول ادلة حجية الاصل المثبت غير ظاهر بل لا بد فيه من التوقف وثانيا ان التقارن
بعيد جدا لانه غير ممكن غالبا واما الصورة الممكنة كما لو صدر منه قول حين اشتغاله
بفعل يخالفه نظرا الى ان حجية فعله يدل على جوازه ومقتضى قوله عدم جوازه فلا ريب
ان تحقق هذه الصورة كان في غاية الندرة نعم لو ثبت مثل ذلك كان العمل على مقتضى قوله
اظهر لان الظاهر ان الفعل المخالف لقوله صلى الله عليه وآله من خواصه صلى الله عليه وآله ولو فرض العلم بعدم كونه من الخواص
كان العمل بالقول ايضا اظهر اذ الظاهر من القول المخالف للفعل ان مقتضى هذا القول
ثابت بعد زمان هذا الفعل الذي هو مشغول به هذا هو الكلام في الصورة الثالثة
وفي الرابعة والخامسة ايضا يقدم المقرر لما مر فان قلت لا بد في الخامسة من تقديم الناقل
لاصالة تأخر المفرد المعلوم تاريخه قلت الجواب عنه ما مر الاشارة اليه في مجهول
التاريخ من الشك في شمول ادلة حجية الاصل لامثال المقام مع عدم ظهور الاثبات
به من العلماء الاعلام فان الاعدم حكمهم بنجاسة الظرف الاخير من الظروف المتعددة
التي مر الكافر عليها مع العلم بملاقاته لاحدها نظرا الى اصالة تأخر الملاقاة وعدم
حكمهم بكون القاتل للشخص المقتول هو الشخص الاخير من الاشخاص الذين كانوا في البيت
وضربوا على التراخي نظرا الى اصالة تاخر القتل الى غير ذلك مما هو مثل ما ذكر
هذا والكلام في الصور الخمس الثانية كالكلام في الخمس الاولى بعينه واما الصور
الخمس الثالثة فيقدم في جميعها الناقل ان علم بتاخر المفرد ايضا نظرا الى
الاجماع المنقول على ان القطعي لا ينسخ بالظني وفي الصور الخمس الرابعة يقدم
المقرر وان علم تاخر الناقل عنه لقطعيته وعدم نسخ القطعي بالظني والموافق
للاصل في الخمس الخامسة والسادسة جميعا يقدم المقرر لتأيده بالاصل

والتقدم والتأخر غير مؤثر هنا لعدم النسخ بعد النبي ص فإن قيل قد ورد في جملة من الأخبار
العلاجية الأخذ بالحديث المتأخر أجيب بأن هذه الأخبار لا يجوز الاعتماد عليها
لمعارضتها بما هو أقوى منها من الأدلة المتقدمة الدالة على لزوم الأخذ بما يوافق
الأصل ولأنه قائل بمضمونها هنا وفي الخمس السابعة يقدم الناقل لقطعية وظنية
المقرر وفي الخمس الثامنة يقدم المقرر بعكس ما ذكر انتهت الرسالة التي أردنا
نقلها وأقول هنا أن ملخص ما اخترناه هو أن المقرر والناقل إن كانا معاً
عن النبي ص فالترجيح للمقرر كما أنهما إن كانا معاً أو أحدهما عن الإمام ع كان الترجيح
للمقرر علم التاريخ أم لا هذا مع تساويهما في القطعية والظنية وأما مع اختلافهما
في ذلك فالترجيح للقطع في جميع الصور ولكن هذا الفرض ينبغي أن يكون خارجاً
عن محل الكلام كما أشرنا إليه في الرسالة إذ ليس الكلام في تعارض المرجحات بل
في أن الشيء الفلاني الحاصل لأحد الخبرين مع فرض تساويهما من سائر الوجوه
هل يكون مرجحاً أم لا ولا يخفى أن ما اخترناه في الرسالة هو الذي اختاره المحقق
الأستاذ ره في الإشارات وإن كان يتراءى في بادي النظر خلافه ولننقل كلامه ره
في المقام لتبيين المرام قال ره بعد أن نقل الأقوال الخمسة المتقدمة وقولاً ما
بالتوقف ما هذا كلامه ره الحق أنه إن كانا عن النبي ص فمع العلم بالتاريخ يتعين
العمل بالمتأخر ناقلاً كان أو مقرراً ومع الجهل التوقف إذا علم بصدورهما معاً
عنه واجتمع فيهما شرائط النسخ مع احتمال الحكم بعدم النسخ ح لندرته
وغلبة خلافه فحكمه ما يأتي وأما مع عدم العلم بصدورهما معاً عنه أو عدم احتمال
النسخ فالأظهر تقديم المقرر ومثله ما في أخبار الوصيين مطلقاً ولو علم تاريخهما

بالتقدم

معاضد
بالتقدم والتأخر وكانا من الإماميين لعدم إمكان النسخ فيهما إلا أن الأصل مرجح
للموافق له وكثرة الأدلة من المرجحات يترجح لما وافقه مع أنه غير محل فيه أدلة أحدهما
وهو أدلة حجية خبر الواحد بخلاف العكس فإن فيه طرح أدلة أحدهما تماماً ولا تخصيص
تخصيص ما دل على حجية الأصل بأي معنى كان فيكون الأول أولى وأقوى لقيام بناء
الآخر وهو ما فيتعين طرحه كيف والأصل حجة قوية شرعاً لا يخرج عن مقتضاه
إلا الدليل والمفروض تعارض الدليلين فبالتعارض ترتفع حجية أحدهما
بالخصوص وإلا لزم الترجيح من غير مرجح فيتعين حجية أحدهما فلا مفر إلا
من تقديم المقرر لما مر على أن اعتبار أكثر المرجحات في الباب وما يقتضي اعتبار
هذا المرجح بالأولى لأنها ما كانت حجة بأنفسها ومع ذلك صارت من المرجحات
لإفادة الظن بالواقع وهنا الأصل حجة بنفسه ومفيد للظن فيفيد بالنحو
ولو قيل هذا يتم فيما لا يكون حجية الأصل من باب التعبد قلنا لا قائل بالفصل
ولو نوقش باحتمال أن يكون المراد بالأصل ما يكون لم يكن حجيته تعبدية
قلنا بأنه يفيد الظن أو العلم يكون حكمه بالمقتضاه وكأنه من جميع ما مر شايع
بيننا من غير نكير ولا تأمل ولا إيراد من أحد في مقام التعارض قولهم لنا الأصل
وبه يضعف منشأ الشهرة لتقديم الناقل بل المحقق منها حصولها بين
العامة ولعله كذا فيه وفي غاية المأمول إلى أكثر الناس وفي المعالم إلى العلامة
وأكثر العامة والقول الآخر إلى بعضهم وإلى الشيخ ثم قال ره هذا كله ما لم ينته
إلى مسألة أصل البراءة وأما بالنسبة إلى الأصول المأخوذة من العمومات
كتاباً وسنة كأصالة لزوم الوفاء بالشروط وأصالة الطهارة والصحة في أفعال

قد صحح بحمد الله هذا الكتاب من أوله إلى آخره

المسلمين وتسلط الناس على أموالهم إلى غير ذلك فينبغي أن يتأمل الحاذق في تقديم
المقرر فيها وكأنهم لا يختلفون فيه ولا فرق بين أن يكونا قطعيين سنداً أو ظنيين
دلالة أو بالعكس أو ظنيين دلالة وسنداً انتهى وإنما نقلناه بطوله لما فيه
من الفوائد وإن كان بعضها محل نظر وإيرادات بعضها وارد وبعضها ساقط ومن
ضم ما نقلناه بتلك الرسالة عن بعض الأعلام مما أفاده وما نقله عن معاصريه
وما أورد عليه وما ذكرناه نقضاً وإبراماً فيظهر له حال ما نقلناه هنا ويعرف
مواقع النظر من غيرها فلا حاجة إلى التوضيح والتفصيل وأما ما ذكرناه من
أن ما اخترناه في الرسالة مطابق لما اختاره المحقق الأستاذ مع أنه ره قال
بالتوقف في صورة الجهل بالتاريخ فوجهه أن التوقف بالنظر إلى الواقع بناء
على أن مقتضى أحد الخبرين منسوخ ولم يعلم أنه أيهما وأما في مقام الظاهر والعمل
فالظاهر منه ره أنه يقول بترجيح المقرر كما اخترناه وما ذكره من الاحتمال أيضاً
مؤيد لذلك ولا يخفى أن مختارنا الذي وقع مطابقاً لمختار الإشارات مطابق
لمختار القوانين أيضاً فإن عبارة الكتابين في المقام متطابقان وإن لم يصرح
في الثاني بما صرح به في الأول من قوله واجتمع فيهما شرائط النسخ
أو عدم احتمال النسخ ولكن الظاهر أنه مراد في الثاني أيضاً هذا ثم لا يخفى
أن التعارض كما يقع بين خبرين من أخبار الآحاد وهو الذي فصلنا الكلام
فيه كذا يقع بين سائر الأدلة بعضها مع بعض ومع الخبر أيضاً بتقسيم
يتكثر الصور وقد أشرنا إلى الجميع في كتابنا المسمى بنتائج الأفكار
من أراد الاطلاع فليرجع إليه وقدمنا بعض الصور أيضاً في أواخر الأحكام مستقصاً



والله

والله الموفق للصواب ولنختم ما جمعناه في هذا الكتاب بحمد الله الملك الوهاب
والصلوة على نبيه وآله الأئمة الأطياب ونسأل منه تعالى أن لا يعارضنا
بذنوبنا بعدله بل يرجح ميزان حسناتنا بفضله وأن يؤتينا كتابنا
باليمين ويحشرنا مع سيد الأولين والآخرين محمد وعترته المعصومين
وقد فرغ منه إصلاحاً وتتميماً وتأليفاً وتنظيماً مؤلفه الجاني
في أول شهر ربيع الثاني سنة ثمانين ومائتين بعد الألف
من الهجرة النبوية على هاجرها وآله المعصومين ألف ألف سلام

وتحييه سنة ١٢٨١

